UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST JAN 15 1927

S.778h

DIE HELLENISTISCH-JÜDISCHE LITTERATUR

VON

DR. OTTO STÄHLIN

SONDER-ABDRUCK
AUS W. v. CHRISTS GRIECHISCHER LITTERATURGESCHICHTE
ZWEITER TEIL. ERSTE HÄLFTE
SECHSTE AUFLAGE

205-21A
12: 8: 26.

MÜNCHEN MCMXXI
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK

H677.6

532

PRINTED IN GERMANY

Vorwort.

Die hellenistisch-jüdische Litteratur, die in den vier von W. von Christ selbst bearbeiteten Auflagen seiner „Geschichte der griechischen Litteratur“ kaum berücksichtigt worden war, wurde von mir zum erstenmal in der 5. Auflage des Werkes und zwar II. Teil 1. Hälfte (München 1911) S. 405—506 ausführlich behandelt. Ich war bestrebt, einen vollständigen Überblick über alle hier in Betracht kommenden Schriften zu geben, auch über solche, deren griechischer Text nicht mehr erhalten ist. Besondere Sorgfalt wurde auf die Litteraturangaben verwendet; da diese in der vorliegenden Neubearbeitung (6. Aufl. II. Teil 1. Hälfte, München 1920, S. 535—656), deren Manuskript Ende 1918 abgeschlossen wurde, bis in die letzten Jahre nachgetragen sind, bietet meine kurze Darstellung in dieser Hinsicht mehr als die viel umfangreichere Behandlung in E. Schürer's „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ (3. u. 4. Aufl., 3 Bände, Leipzig 1901—1909). Ich darf daher wohl hoffen, daß die Sonderausgabe, deren Erscheinen z. B. H. Lietzmann, Theol. Lit.-Ztg. 46 (1921) 6, gewünscht hat, manchem Theologen nicht nur als Einführung in dieses Litteraturgebiet, sondern auch als Hilfsmittel eigener Forschung willkommen sein wird.

Die Seitenzählung des Gesamtwerkes ist beibehalten.

Erlangen, im März 1921.

Otto Stählin.

534

Inhaltsverzeichnis.

Die hellenistisch-jüdische Litteratur.

Seite

Allgemeine Charakteristik: 1. Der Hellenismus in Palästina § 587; 2. der Hellenismus unter den Juden in der Diaspora § 588; 3. die hellenistisch-jüdische Litteratur, Entstehung, Zweck, Litteraturformen §§ 589—591 535

1. Die Übersetzungen hebräischer Schriften und die daran sich anschließende Litteratur 542
   a) Das griechische Alte Testament: 1. Die Septuaginta §§ 592—594; 2. andere griechische Übersetzungen des Alten Testaments, Aquila, Theodotion, Symmachos §§ 595—599; 3. der Inhalt des griechischen Alten Testaments § 600; I. Ergänzungen kanonischer Bücher: Das apokryphe Buch Esra § 601; Zusätze zu Esther § 602; Zusätze zu Daniel § 603; das Gebet Manasses § 604; II. Selbständige Schriften: Das Buch Baruch § 605; der Brief des Jeremias § 606; das Buch Tobit § 607; das Buch Judith § 608; die Weisheit des Jesus Sirach § 609; die Weisheit Salomos § 610; die 18 Psalmen Salomos § 611; die Oden Salomos § 612; das I. Makkabäerbuch § 613; das II. Makkabäerbuch § 614; das III. Makkabäerbuch § 615; das IV. Makkabäerbuch § 616; 4. Überlieferungsgeschichte der Septuaginta, Handschriften, Übersetzungen und Ausgaben § 617 542
   b) Schriften außerhalb des griechischen Alten Testaments 576
      α) Pseudepigraphe Apokalypsen: Das Buch Daniel § 618; die Bücher Henoch § 619; die Assumptio Mosis § 620; die Baruchapokalypsen § 621; das vierte Buch Esra § 622; die Apokalypse Abrahams § 623; die Testamente der zwölf Patriarchen § 624; andere pseudepigraphe Apokalypsen § 625 576
      β) Bearbeitungen der heiligen Geschichte und Legenden: Das Buch der Jubiläen § 626; der anonyme Liber antiquitatum biblicarum § 627; das Martyrium des Jesaias § 628; die Paraleipomena des Jeremias § 629; Adambücher § 630; Joseph und Aseneth § 631; das Buch von Iannes und Iambres § 632 584

2. Schriften jüdischer Autoren in griechischen Litteraturformen 588
   a) Historische Litteratur: Demetrios § 633; Eupolemos § 634; Artapanos § 635; Aristeas § 636; Kleodemos oder Malchos § 637; Pseudo-Eupolemos § 638; Philon § 639; Iosephos § 640—646; Iustus von Tiberias § 647 . . . 588
   b) Philosophie: Aristobulos § 648 f. 603
   c) Epos und Drama: Philon der Ältere § 650; Theodotos § 651; Ezechiel § 652 606
   d) Pseudepigraphe Litteratur: Oracula Sibyllina §§ 653—656; Hystaspes § 657; gefälschte Verse griechischer Dichter § 658; Hekataios von Abdera § 659; Brief des Aristeas an Philokrates § 660; Lehrgedicht des Ps.-Phokylides § 661; Spruchsammlung des Menandros § 662; gefälschte Herakleitosbriefe, 28. Diogenesbrief § 663 608
   e) Philon §§ 664—675 625

B. Die hellenistisch-jüdische Litteratur.

587. Allgemeine Charakteristik. Eine jüdische Litteratur in griechischer Sprache[1] entstand, als auch das Judentum unter den Einfluß des Hellenismus geriet. Dieser Einfluß machte sich sowohl in Palästina selbst als unter den Juden in der Diaspora geltend, freilich nicht an beiden Orten in gleichem Maße.[2]

1. Der Hellenismus in Palästina. Palästina war seit der Zeit Alexanders des Großen von einem Kranze hellenistischer Städte[3] umgeben, deren Kultur mehr und mehr auf das kleine Judäa Einfluß ausübte. Im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. muß griechische Sprache und Kultur unter dem Judentum Palästinas weit verbreitet gewesen sein. Auch gut jüdisch gesinnte Männer konnten sich diesem Einfluß nicht entziehen. Daß Bewohner Jerusalems der griechischen Sprache mächtig genug sind, um die Bibel ins Griechische zu übertragen, das setzt der Verfasser des Aristeasbriefes als selbstverständlich voraus.[4] In der Tat wurden die Sprüche des Sirach sowohl wie das Esterbuch von Palästinensern ins Griechische übersetzt. Im Dienste der nationalen Sache des jüdischen Volkes gehen hellenistisch gebildete Männer als Gesandte zu griechisch sprechenden Fürsten.[5] Aber viele begnügten sich nicht mit der Kenntnis der griechischen Sprache: sie schämten sich ihres Barbarentums und wollten es an Bildung den Griechen gleichtun. Namentlich die Vornehmen wurden von dem Glanze des Hellenismus gewonnen; sie begannen ihre jüdischen Namen mit griechischen zu vertauschen[6] und ihr ganzes Leben nach griechischem Vorbild einzurichten.[7]

[1] Hauptwerk: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I [3 u. 4] Leipz. 1901; II[4] 1907; III[4] 1909; Registerband 1911; die Litteratur ist vor allem im III. Bande behandelt. — F. Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit II. Leipz. 1892, 601—656. — G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Litteratur I[2]. Berl. 1909, 109—210. — J. Winter u. A. Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons I, Tübingen 1894, 1—63. — P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (Handb. zum Neuen Testament I, 2), Tüb. 1907, 103—120. — W. Staerk, Neutestamentl. Zeitgeschichte, 2 Bde., Leipz. 1907. [2] 1912 (Sammlung Göschen). — J. Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum z. Z. Christi und der Apostel, 2 Bde., Regensb. 1910.

[2] Vgl. die populäre Darstellung von J. Bergmann, Judentum und Griechentum Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Litt. 20, Berlin 1917, 41—69.

[3] E. Schürer II[4] 94 ff.

[4] Aristeasbrief § 121 Wendland; J. Freudenthal, Hellenistische Studien, 1. 2. Heft, Breslau 1875, 128.

[5] Freudenthal a. a. O. 130.

[6] z. B. der Hohepriester Jesus nannte sich Iason (Ioseph. Ant. XII 5, 1 § 239 Niese); der Hohepriester Jakim nannte sich Alkimos (Ioseph. Ant. XII 9, 7 § 385 Niese).

[7] S. Halevy, Ist der Name „jüdischer Hellenismus" berechtigt?, Jahrb. der Jüdisch-Litterarischen Gesellschaft 9 (1911) 421—489 versucht zu beweisen, daß es in Palästina nie eine Durchsetzung des jüdischen Denkens und Fühlens mit hellenistischem Geist gegeben habe und daß daher der Name „jüdischer Hellenismus", wenigstens für Palästina, durchaus verfehlt sei; der Hellenisierungsversuch sei von der Partei der Tobiaden aus Gründen der Habgier und Herrschsucht unternommen worden, die Weltanschauung habe dabei gar keine Rolle gespielt und Antiochos Epiphanes selbst sei nur das durch Geld gewonnene Werkzeug dieser jüdischen Partei gewesen. Aber diese Ergebnisse werden nur durch eine willkürliche Auslegung der überlieferten Tatsachen gewonnen und halten einer gerechten Abwägung der Zeugnisse nicht stand. Vor allem kann Halevy nicht erklären, was bei seiner Auffassung die Tobiaden mit der Hellenisierung bezweckten.

Als Antiochos IV Epiphanes (175—164 König von Syrien) zur Herrschaft gelangte, war die Partei der Griechenfreunde bereits so mächtig, daß er glaubte, mit ihrer Hilfe die völlige Hellenisierung des jüdischen Volkes rasch durchführen zu können.[1] Er machte den Griechenfreund Iason zum Hohenpriester, und dieser führte nun mit Gewalt griechische Sitten in Jerusalem ein. Er erbaute unterhalb der Burg ein Gymnasium; hier übte sich die jüdische Jugend in den griechischen Kampfspielen, und selbst die Priester vergaßen ihres Amtes und des Altardienstes, um den gym-
406 nastischen Spielen beizuwohnen.[2] Aber Antiochos wollte Jerusalem zu einer völlig griechischen Stadt machen. Nachdem er bereits selbst den Tempel in Jerusalem geplündert und durch Apollonios (II Makk. 5, 24) ein großes Blutbad unter der jüdischen Bevölkerung hatte anrichten lassen, verbot er bei Todesstrafe die Beobachtung aller jüdischen Satzungen, namentlich auch des Sabbats und der Beschneidung. Der Tempel zu Jerusalem wurde dem olympischen Zeus geweiht. Hier und in den übrigen Städten Judäas mußte den heidnischen Göttern geopfert werden.[3]

Aber gerade dieser Versuch, die Hellenisierung mit Gewalt durchzuführen, erweckte die religiöse und nationale Reaktion. Unter der Führung der „Frommen" (חסידים, Ἀσιδαῖοι I Makk. 2, 42; 7, 13), die bisher schon die Griechenfreunde bekämpft hatten, erhob sich das Volk zur Verteidigung seines Glaubens und erkämpfte sich in den Makkabäerkriegen nicht nur freie Religionsübung, sondern auch nationale Selbständigkeit. Im Verlauf dieser Kämpfe wurde der Hellenismus zwar in religiöser Beziehung völlig vom jüdischen Boden verdrängt,[4] aber seine Kultur fand doch mehr und mehr in Palästina Eingang. Schon einzelne der Hasmonäer begünstigten den Hellenismus; noch mehr taten dies die Idumäer, vor allem Herodes der Große (37—4 v. Chr.). Dieser rühmte sich selbst, den Griechen näher zu stehen als den Juden,[5] und förderte, wo er konnte, die hellenische Kultur. In Jerusalem selbst erbaute er ein Theater, ein Amphitheater und einen Hippodrom; ja der von ihm erbaute Tempel selbst zeigte, von dem eigentlichen Tempelgebäude abgesehen, griechische Architektur. Auch in die aramäische Sprache drangen zahlreiche griechische Fremdwörter ein;[6] sie zeigen, wie stark das ganze äußere Leben von griechischer Kultur beeinflußt war.

Diese Bedeutung des Hellenismus für das palästinensische Judentum dauert während der ganzen Zeit der Römerherrschaft fort und hat auch im Neuen Testament Spuren zurückgelassen.[7] Erst die Zerstörung Jerusalems, durch die die Juden ihre politische Heimat verloren, führte den

[1] *rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisus, quominus taeterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est.* Tacit. Hist. V 8.

[2] I Makk. 1, 11—15; II Makk. 4, 10—20; Joseph. Ant. XII 5, 1 § 240 f. Niese.

[3] I Makk. 1, 20—64; II Makk. 5, 6; Joseph. Ant. XII 5, 3 f. § 246 ff. Niese.

[4] E. Schürer I³ 190.

[5] Ἕλληνι πλέον ἢ Ἰουδαίοις οἰκείως ἔχειν Joseph. Ant. XIX 7, 3 § 329 Niese; E. Schürer I³ 396; W. Otto, Herodes bei Pauly-Wissowa Suppl. II 103 ff.

[6] E. Schürer II⁴ 59 ff.; S. Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum, 2 Bde., Berl. 1898—1899.

[7] Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament I³ 24 ff.; A. Deissmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910, 15 ff.

schroffen Abschluß der gesetzestreuen Juden von allem heidnischen Wesen und die Ablehnung aller Konzessionen an den Hellenismus herbei. Die Schriftgelehrten, deren Arbeit im Talmud niedergelegt ist, sahen ihre Hauptaufgabe darin, das Judentum unverfälscht zu erhalten. Seitdem gibt es keinen jüdischen Hellenismus mehr.

588. 2. Der Hellenismus unter den Juden in der Diaspora. Einen weit größeren Einfluß als auf die palästinensischen Juden gewann der Hellenismus auf die Juden, die zerstreut unter den Völkern lebten. Nach der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft waren noch öfters Teile des jüdischen Volkes in fremden Ländern angesiedelt worden. Ptolemaios I verpflanzte eine große Zahl kriegsgefangener Juden nach Ägypten,[1] Pompeius brachte nach der Eroberung Jerusalems viele Juden nach Rom, 107
wo sie als Sklaven verkauft wurden.[2] Aber weit größer war die Zahl der Juden, die freiwillig auswanderten und sich in der Fremde eine neue Heimat gründeten. In den letzten Jahrhunderten v. Chr. Geb. fanden sich Juden in allen Ländern der zivilisierten Welt.[3]

Für die hellenistisch-jüdische Litteratur weitaus am wichtigsten wurde die jüdische Diaspora in Ägypten, vor allem in Alexandreia. Wie Papyrusfunde von Assuan und Elephantine lehren, bestand bereits im 6. Jahrhundert eine jüdische Gemeinde auf der Insel Elephantine, die zwar Beziehungen mit dem Hohenpriester in Jerusalem aufrecht erhielt, aber ihren Gott Jahu in einem eigenen Heiligtum verehrte.[4] Schon Psammetich II (594—589) soll bei seinem Zug gegen den Äthiopenkönig jüdische Hilfstruppen in seinem Heere gehabt haben;[5] nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (586) wanderten viele Juden nach Ägypten aus und siedelten sich im Delta und in Oberägypten an.[6] Noch mehr stieg die Zahl der Juden in Ägypten unter Alexander dem Großen und den Ptolemäern. Nach jüdischen Nachrichten wurden Juden schon bei der Gründung Alexandreias unter die Bürger aufgenommen;[7] Ptolemaios I Lagu

[1] Aristeasbrief § 12 f. Wendland; Ioseph. Ant. XII 1 § 7 Niese.

[2] Philo Leg. ad Gai. 23 II 568 Mang.

[3] *Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα* Orac. Sibyll. III 271. Vgl. I Makk. 15, 16—24; Strabon bei Ioseph. Ant. XIV 7, 2 § 115 Niese; Bell. Iud. II 16, 4 § 398 Niese; VII 3, 3 § 43 Niese; Philo In Flacc. 7 § 45 ff. II 524 Mang.; Leg. ad Gai. 36 § 281 ff. II 587 Mang.; Apostelgesch. 2, 9—11. Die einzelnen Länder mit reichen Belegen bei E. Schürer a. a. O. III[4] 6 ff.

[4] Aramaic Papyri discovered at Assuan, edited by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley. London 1906; Textausgabe mit Anm. von W. Staerk, Jüdisch-aramäische Papyri aus Elephantine, in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 22 23.[2] Bonn 1912; E. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, Abh. d. Berl. Akad. 1907; ders., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipz. 1911; Textausgabe von A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine. Leipz 1911. W. Staerk, Die Anfänge der jüdischen Diaspora in Aegypten, Beihefte z. Orientalistischen Litteraturzeitung II, Berl. 1908, 1—9 (mit reicher Litteraturangabe); N. Peters, Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrh. v. Christi Geb., Freiburg i. B. 1910; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912; H. Anneler, Zur Geschichte der Juden von Elephantine, Diss. Bern 1912.

[5] Aristeasbrief § 13 Wendland.

[6] Ierem. 41—44.

[7] Ioseph. Bell. Iud. II 18, 7 § 487; Ant. XIX 5, 2 § 281; C. Apion. II 4 § 35 Niese; vgl. auch Fr. Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias (Sitz.ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1914, 11. Abt.), wo in Ps.Kall. II 28 p. 84 f. (Handschrift C) ein auf jüdisch-hellenistischen Ursprung zurückgehender Text nachgewiesen ist, der von der Gründung Alexandreias und des alexandrinischen Judenviertels durch

soll hunderttausend Juden nach Ägypten verpflanzt, Ptolemaios II Philadelphos allen jüdischen Sklaven die Freiheit verschafft haben.[1] Aber die jüdischen Nachrichten sind mit Vorsicht aufzunehmen; jedenfalls besaßen die Juden nicht volles Bürgerrecht in Alexandreia.[2] Unter Ptolemaios VI Philometor gründete der Hohepriester Onias III[3] eine jüdische Kolonie in Unterägypten und erbaute um 160 v. Chr. in Leontopolis bei Heliopolis einen Tempel, in dem bis zur Zeit Vespasians Gottesdienst abgehalten wurde. In Alexandreia selbst, wo den Juden bald ein besonderes Quartier angewiesen wurde,[4] hießen zwei von den fünf Stadtbezirken „die jüdischen", weil in ihnen die meisten Bewohner Juden waren.[5] Nach Philons Angabe[6] wohnten zu seiner Zeit nicht weniger als eine Million Juden in
408 Ägypten. Viele Inschriften, Papyri und Ostraka geben von dieser jüdischen Bevölkerung Ägyptens Kunde.[7]

Da nirgends außerhalb Palästinas so viele Juden beisammen wohnten wie in Alexandreia, war es nur natürlich, daß diese Stadt auch die Hauptpflegestätte der hellenistisch-jüdischen Litteratur wurde.

589. 3. Die hellenistisch-jüdische Litteratur. Entstehung, Zweck, Litteraturformen. Während in Palästina das Aramäische auch unter den des Griechischen kundigen Juden Umgangssprache blieb, wurde für die Juden in der Diaspora das Griechische zur Muttersprache. Die Kenntnis des Hebräischen, in dem die heiligen Schriften verfaßt waren, ging unter den Diasporajuden mehr und mehr verloren. Selbst in den Gottesdiensten wurde die Verwendung der griechischen Sprache zur Regel.[8] Sollte also die Kenntnis des Gesetzes und der Propheten unter den hellenistischen Juden nicht verloren gehen, so mußten die heiligen Schriften ins Griechische übersetzt werden. So entstand die Septuaginta, die Grundlage und Voraussetzung aller jüdisch-hellenistischen Litteratur. Nach und

Alexander, von seinem freundschaftlichen Verhältnis zu den Juden spricht und auf die jüdische Offenbarung von der Vierteilung der Diadochenreiche Rücksicht nimmt.

[1] Aristeasbrief § 12 f.; 15—27 Wendland; von ihm ist Ioseph. C. Apion. II 4 § 44 bis 47 Niese abhängig.

[2] U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Sächs. Ges. d. Wiss. Abh. Phil.-hist. Kl. 27 (1909) 787; L. Mitteis u. U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Leipzig 1912, I 1, 24; 2, 82; zu den Ansprüchen der Juden auf *ἰσοπολιτεία* A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria. Münster i. W. 1906. 17 f.

[3] Die Angaben schwanken zwischen Onias III und seinem Sohn Onias IV; E. Schürer III[4] 144[33] und (zugunsten Onias III) J. Wellhausen, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1905, 125 ff.

[4] Ioseph. C. Apion. II 4 § 33 ff.; Bell. Iud. II 18, 7 § 488; Ant. XIV 7, 2 § 117.

[5] Philo In Flacc. 8 § 55 II 525 Mang.

[6] In Flacc. 6 § 43 II 523 Mang. Ueber die Zahl der Juden in der Diaspora überhaupt A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I[3], Leipz. 1906, 3—11. Harnack berechnet die Zahl der Juden im römischen Reich zur Zeit des Augustus auf 4—4½ Millionen, also auf etwa 7 Proz. der Gesamtbevölkerung. Allerdings werden hier zahlreiche zur Jahveh-Religion übergetretene Heiden miteingerechnet sein.

[7] Die Nachweise bei E. Schürer III[4] 38—50. Die Einwirkung des Judentums auf heidnische Kreise zeigt sich auch in den Zauberformeln; vgl. Schürer III[4] 411 f.; P. M. Meyer, Griech. Texte aus Aegypten. Berlin, 1916, 149 ff.

[8] E. Schürer III[4] 140 f., wo besonders auch darauf hingewiesen ist, daß die Juden in der Diaspora das Hebräische nicht einmal bei Grabinschriften anwandten. — A. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 72. — Bezeichnend ist, daß die drei Männer der jüdischen Gerusia in Alexandreia, die Philo In Flacc. 10 § 76 II 528 Mang. nennt, Euodos, Tryphon und Andron heißen; über griechische Namen von alexandrinischen Juden auch L. Mitteis u. U. Wilcken, Grundzüge I 1, 25; W. Schubart, Arch. f. Papyrusf. 5 (1913) 119.

nach wurden alle heiligen Schriften des alttestamentlichen Kanons übersetzt. Dieser gewann in Palästina etwa im 2. Jahrhundert v. Chr. eine feste Gestalt, während bei den hellenistischen Juden die Grenzen noch längere Zeit fließend blieben. So wurden mit der griechischen Übersetzung des Alten Testaments noch andere Schriften vereinigt, teils solche, die ursprünglich hebräisch geschrieben und ins Griechische übersetzt worden waren, teils solche, welche zur Ergänzung der biblischen Litteratur nach dem Muster der ursprünglich hebräischen Litteraturformen in griechischer Sprache verfaßt wurden.

590. Diese ganze Litteratur war wie die hebräische, die sie übersetzte oder nachahmte, in erster Linie dazu bestimmt, die griechisch redenden Juden mit der großen Vergangenheit des Volkes und dem Glauben der Väter bekannt zu machen und zu treuem Festhalten an der ererbten Religion zu ermahnen. Daneben diente diese Litteratur aber auch der jüdischen Propaganda. Die Juden in der Diaspora empfanden noch stärker als die in Palästina[1] die Verpflichtung, die ihnen gewordene Offenbarung auch der Heidenwelt zugute kommen zu lassen und diese für den wahren Glauben zu gewinnen.

In weit höherem Maße aber diente diesem Zwecke die jüdisch-hellenistische Litteratur, die sich nicht an hebräische Vorbilder anlehnte, sondern die Litteraturformen der Profangräzität nachahmte. Ein großer Teil dieser Litteratur entstand direkt für die Propaganda. Wie der Babylonier Berosos[2] und der Ägypter Manethos,[3] so bearbeiteten auch jüdische Histo- 109
riker die Geschichte ihres Volkes in der hellenistischen Weltsprache, um die ganze gebildete Welt mit ihr bekannt zu machen. Dem gleichen Zweck dient auch die epische oder dramatische Behandlung von Stoffen aus der jüdischen Geschichte. Vielfach begnügte man sich aber nicht damit, griechische Litteraturformen zu verwerten, sondern suchte den eigenen Worten dadurch Nachdruck zu verleihen, daß man sie angesehenen Männern in den Mund legte. So entstanden die gefälschten Verse griechischer Dichter, so die Schriften des Ps.Aristeas und Ps.Hekataios u. a. Auch die jüdischen Sibyllinen gehören hierher.

Zu dem Zweck, für die jüdische Religion neue Anhänger zu werben, trat vielfach noch die Absicht, das Judentum gegen die Angriffe und Verleumdungen von seiten der Nichtjuden zu verteidigen. Denn so sehr auf der einen Seite die alte Geschichte, die strengen Moralvorschriften, der erhabene Monotheismus des jüdischen Volkes den Heiden imponierten, so sehr reizten andererseits viele Eigentümlichkeiten der Juden zu Spott, Verachtung und Haß. Man erklärte die Juden für kulturlose Barbaren, weil die griechischen Historiker nichts von ihnen erzählen; man spottete über

[1] Doch heißt es auch von den Pharisäern: *περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον* Matth. 23, 15. Ueber die jüdische Propaganda, ihre Ausdehnung, Mittel und Erfolge E. Schürer III⁴ 150 ff.: A. Harnack, Die Mission I³ 3 ff.: W. Bousset, Die Religion des Judentums², Berl. 1906, 88 ff.: E. v. Dobschütz, Art. „Proselyten" in der Prot. Real-Enz.³ 16, 112 ff.: K. Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission, in Missionswissenschaftliche Studien, Festschrift zu G. Warnecks 70. Geburtstag, Berlin 1904, 1—80.

[2] Vgl. oben S. 226.

[3] Vgl. oben S. 224.

die Gebräuche bei der Sabbatfeier, über die Sitte der Beschneidung, über die Enthaltung von Schweinefleisch.[1] Der Hauptanlaß aber für die Feindschaft aller gegen die Juden war die in ihrer Religion begründete Exklusivität,[2] ihre *ἀμιξία* und *μισανθρωπία*.[3] Ihr bildloser Kultus und ihre Weigerung, sich an anderen Kulten zu beteiligen, erschien den Hellenen als Gottlosigkeit: darum ist kein Vorwurf häufiger als der der *ἀθεότης*, und *ἀνόσιοι* wird ein stehender Beiname der Juden.[4] Natürlich fehlte es daneben auch nicht an Reibungen im wirtschaftlichen und sozialen Leben, zumal da die Juden an vielen Orten zu Reichtum und Ansehen gelangten.

Gegen alle diese Anklagen, die zum Teil auch litterarische Vertreter fanden,[5] wandte sich die apologetische jüdische Litteratur, teils indem sie die einzelnen Anklagen systematisch zu widerlegen, teils indem sie ihnen durch eine die Vorzüge des jüdischen Volkes, seiner Religion und Geschichte verherrlichende Darstellung den Boden zu entziehen suchte. Ein Hauptmittel dieser Apologetik war der Versuch, die Übereinstimmung des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Religion mit den höchsten und wichtigsten Lehren der hellenischen Philosophie nachzuweisen. Dies war aber nicht möglich, ohne daß die Worte der heiligen Schriften umgedeutet, der gewünschte Sinn in sie hineingelegt wurde. Die allegorische Exegese, die die jüdischen Autoren nach dem Muster der Stoiker[6] und anderer
410 Griechen anwandten, war das nie versagende Werkzeug, jeden Gedanken in den heiligen Schriften ausgesprochen zu finden. Diese Art der Beweisführung bewirkte aber in vielen Fällen eine völlige Auflösung des ursprünglichen Sinns der Schriftworte, eine Umbiegung der wichtigsten religiösen Begriffe und Lehren, kurz eine Hellenisierung der jüdischen Gedanken. Das Judentum verliert infolge dieser Anpassung an die griechische Gedankenwelt ein gutes Stück seiner nationalen Besonderheit: aus der Verschmelzung von Judentum und Griechentum entsteht nicht nur das eigenartige Gebilde der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie, sondern auch jene Gestalt der jüdischen Religion, welche imstande war, eine so erfolgreiche Propaganda zu treiben und der christlichen Mission die Wege zu bahnen.[7]

[1] Horat. Sat. I 9, 69 f.; Iuven. Sat. VI 160; XIV 98, 105 f.; Tacit. Hist. V 4. Ueber den antiken Antisemitismus überhaupt vgl. die oben S. 11, 6 zitierte Litteratur; dazu noch E. v. Dobschütz, Jews and Antisemites in ancient Alexandria, American Journ. of Theol. 8 (1904) 728—755; H. Schenkl, Rhein. Mus. 66 (1911) 395 ff. (über die *τόποι* des Antisemitismus); M. Radin, The Jews among the Greeks and Romans, Philadelphia 1915 (dazu W. Liebenam, Berl. phil. W.schr. 38, 1918, 6 ff.); F. M. Th. Böhl, Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller, Theol. Tijdschrift 48 (1914) 371—389; 473 bis 498 (über die gegen die Juden erhobenen Vorwürfe 476 ff.). Einige Proben des antiken Antisemitismus (*Ἰουδαῖοι, γένος ἔχθιστον*) auch in Synes. Ep. 4 p. 160 A (Migne P. G. 66, 1329).

[2] U. Wilcken (oben S. 538, 2) 785.

[3] Ioseph. Ant. XIII 8, 3 § 245 Niese; C. Apion. II 14 § 148 Niese; Tacit. Hist. V 5: *adversus omnes alios hostile odium*; andere Stellen bei E. Schürer III[4] 551 Anm. 95.

[4] U. Wilcken a. a. O. 785.

[5] Diese antisemitische Litteratur ist vor allem durch Iosephos (Contra Apionem) bekannt: vgl. E. Schürer III[4] 529—545; über Apions Schrift gegen die Juden s. oben S. 437; über Apollonios Molon s. oben S. 458.

[6] Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1[4] 330 ff.

[7] Ueber diese „Entschränkung" des Judentums vgl. besonders A. Harnack, Die Mission I[3] 12—20; über die „Hellenisierung des semitischen Monotheismus", die „formale und materiale Anpassung des jüdischen Gottesglaubens an die westliche Welt", besonders

Aber während andere Orientalen im Hellenismus völlig aufgingen und ihre eigene Nationalität verloren, so sind die Juden, auch wenn sie hellenistische Bildung annahmen, im Kern doch immer Juden geblieben. Das Bewußtsein, die eine wahre Religion zu besitzen, erhielt ihnen stets das Gefühl des nationalen Zusammenhangs mit allen Volksgenossen und des Geschiedenseins von allen Nichtjuden.[1] Aus diesem Grunde ist auch die jüdische Litteratur in griechischer Sprache trotz aller Anlehnungen an hellenistische Litteraturformen und aller Anklänge an griechische Gedanken prinzipiell von der übrigen Litteratur des Hellenismus verschieden. So mannigfach auch die Formen der jüdisch-griechischen Litteratur sind, so verschiedenartig auch ihr Inhalt sein mag, alles ist doch durch das gemeinsame Interesse für die Geschichte und die Religion des jüdischen Volkes verbunden. Eng damit hängt zusammen, daß keine einzige unter diesen zahlreichen Schriften ihre Existenz rein litterarischen Interessen verdankt,[2] sondern alle einen praktischen Zweck verfolgen, sei es, daß sie die jüdischen Glaubensgenossen belehren oder stärken wollen, sei es, daß sie Nichtjuden für den jüdischen Glauben gewinnen oder wenigstens ungerechte Angriffe abwehren und die Bedeutung des jüdischen Volkes in glänzendem Lichte erscheinen lassen wollen.

591. Die Litteraturformen.[3] Schon oben wurde hervorgehoben, daß die jüdisch-hellenistische Litteratur, soweit sie nicht einfach Übersetzung hebräischen Schrifttums ist, entweder hebräische oder hellenistische Litteraturformen nachahmt.

Die hebräischen Litteraturformen, die hier in Betracht kommen, sind: historische Darstellungen, besonders der Zeitgeschichte, nach dem Muster der historischen Bücher des Alten Testaments. Psalmendichtung 411
zum Zweck religiöser Erbauung. Spruchsammlungen, die vor allem Ermahnungen zu gottesfürchtigem Leben enthalten, paränetische Erzählungen mit frei erfundenem Stoff zum Zweck sittlich-religiöser Unterweisung, prophetische Mahnreden, die einer anerkannten Autorität der Vorzeit in den Mund gelegt wurden, um über die Leiden der Gegenwart zu trösten und auf die kommende Vergeltung hinzuweisen (Pseudepigraphen). Bearbeitungen der heiligen Geschichte, indem entweder der Text der biblischen Erzählung fortlaufend bearbeitet wurde oder einzelne Episoden oder Personen der heiligen Geschichte in frei erdichteten Legenden verherrlicht wurden.

Die hellenistischen Litteraturformen, die von den Juden verwendet wurden, sind: historische Darstellungen, teils Bearbeitungen der älteren heiligen Geschichte, teils Darstellungen der Zeitgeschichte nach dem Muster griechischer Historiker, philosophische Abhandlungen teils in

innerhalb der Septuagintabibel und durch sie, A. Deissmann, Neue Jahrbb. f. d. klass. Alt. 11 (1903) 161—177.

[1] W. Staerk, Judentum und Hellenismus, in der Sammlung „Das Christentum", Leipz. 1908, 34.

[2] „Literarische Tätigkeit als solche und Pflege der Literatur im Interesse der allgemeinen Bildung kennt das genuine Judentum nicht. Seine „Bildung" besteht in der Kenntnis und Ausübung des Gesetzes." E. Schürer III⁴. 189.

[3] H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit., Leipz. 1911, 29 ff.; H. Gunkel, Deutsche Lit.-ztg. 27 (1906) 1799 f. 1861 ff.; ders., Die israelitische Kultur, in Kultur der Gegenwart I 7, Berlin 1906, 51—102.

Dialogform, teils in Form der Untersuchung, philosophische Reden (Diatriben), fingierte Briefe, Aporien (*ζητήματα καὶ λύσεις*), Epos und Drama (aber nur Tragödie, keine Komödie), Sibyllendichtung und Spruchdichtung.

1. Die Übersetzungen hebräischer Schriften und die daran sich anschliessende Litteratur.

a) Das griechische Alte Testament.

592. 1. Die Septuaginta.[1] Über die Entstehung der Septuaginta gibt der sog. Aristeasbrief (s. unten II[5] 473) einen ausführlichen Bericht, der von den jüdischen Schriftstellern und den Kirchenvätern aufgenommen und weiter ausgeschmückt wurde. Nach diesem Bericht soll Demetrios von Phaleron den König Ptolemaios II Philadelphos (283—247 v. Chr.) veranlaßt haben, für seine Bibliothek auch eine Übersetzung des Gesetzes der Juden fertigen zu lassen. Auf die Bitte des Ptolemaios habe der Hohepriester Eleasar 72[2] des Griechischen kundige Männer (je 6 aus jedem Stamm) gesandt und diese hätten die Übersetzung in 72 Tagen angefertigt.[3] Die Ge-
412 schichtlichkeit dieses Berichtes ist schon deswegen unmöglich, weil Ptolemaios II den Ratgeber seines Vaters Demetrios von Phaleron sofort nach seinem Regierungsantritt verbannte.[4] Aber auch im übrigen verdient die Erzählung des Aristeas keinen Glauben: die Übersetzung des Pentateuchs verdankt ihre Entstehung nicht dem Interesse des Philadelphos und seiner Fürsorge für die alexandrinische Bibliothek, sondern den Bedürfnissen der jüdischen Diaspora.[5] Sie ist auch sicher nicht von jerusalemischen, sondern von alexandrinischen Gelehrten verfaßt.[6] Auch die hebräischen Handschriften, nach denen sie gefertigt wurde, waren wohl schon viel früher nach Ägypten gebracht worden.[7]

[1] Im folgenden ist unter Septuaginta das griechische Alte Testament im weitesten Umfang verstanden. Die hier in Betracht kommenden Schriften sind zumeist auch in den „Einleitungen" zum Alten Testament behandelt; z. B. E. Sellin, Einleitung in das A. T.,[2] Leipz. 1914; E. König, Einleitung in das A. T., Bonn 1893; C. H. Cornill, Einleitung in das A. T.,[7] Tübingen 1913; C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das A. T., Tübingen 1912; F. Kaulen, Einleitung in die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes I[5], bearb. v. G. Hoberg, Freiburg i. B. 1911. — Außerdem vgl. besonders H. B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900. [2]1902 (Stereotypdruck, nur in Einzelheiten verbessert). [3]revised by R. R. Ottley, 1914; E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4], Leipz. 1909; E. Nestle, Prot. Realenz.[3] III 2 ff.

[2] Auf diese Erzählung geht auch der Name der Uebersetzung zurück: in den ältesten Handschriften steht *κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, παρὰ ἑβδομήκοντα*. Schon Augustin. De civ. dei 18, 42, sagt: *quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur, iam obtinuit consuetudo.*

[3] Später wurde die Sage so ausgestaltet, daß nicht nur das Gesetz, sondern die sämtlichen heiligen Schriften von den 72 Männern übersetzt wurden und daß ferner die 72 unabhängig voneinander und doch wörtlich übereinstimmend übersetzten; vgl. die Stellen in Wendlands Ausgabe des Aristeasbriefes 87 bis 166; dazu P. Wendland, Zeitschr. f. neut. Wiss. 1 (1900) 267 ff.

[4] F. Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit I 6. 138; E. Martini bei Pauly-Wissowa 4, 2822, 5.

[5] Ps.Aristeas selbst erzählt § 308—311 Wendland von der Freude der jüdischen Gemeinde Alexandreias über die Uebersetzung.

[6] P. Wendland bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900, II 1; H. B. Swete (oben Anm. 1) 20 f. — Ueber den Einfluß des althebräischen Buchwesens auf die äußere Form der ursprünglichen Septuagintahandschriften L. Blau in der Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners, Frankfurt a. M. 1903, 41 ff.

[7] H. M. Wiener, Samaritan, Septuagint, Massoretic text, Expositor N. S. VIII 2 (1911) 200—219.

Da andere Berichte über die Entstehung der Septuaginta nicht vorhanden sind, ist man auf Vermutungen angewiesen. Vielleicht noch unter Philadelphos, jedenfalls aber noch im 3. Jahrhundert v. Chr. entstand die Übersetzung des Pentateuchs: der jüdische Historiker Demetrios,[1] der unter Ptolemaios IV (222—205 v. Chr.) lebte, hat sie bereits benützt.[2] Wahrscheinlich entstanden zuerst in den verschiedenen jüdischen Gemeinden Ägyptens unabhängig voneinander Übersetzungen von Teilen des Pentateuchs; in der Septuaginta hätten wir dann die Zusammenfassung und Revision dieser Teilübersetzungen.[3] Allmählich wurden auch die anderen Schriften des alttestamentlichen Kanons ins Griechische übersetzt. Da das jüngste Buch, das noch Aufnahme in den Kanon fand, der Prophet Daniel, erst in der Makkabäerzeit verfaßt wurde, liegen sicher mehrere Generationen zwischen den ältesten und jüngsten Teilen der Übersetzung. Daß verschiedene Übersetzer an dem Werke tätig waren, zeigt sich auch in den großen Unterschieden, welche die einzelnen Teile der Septuaginta in Sprache und Übersetzungsart aufweisen. Es läßt sich auch nachweisen, daß jüngere Übersetzer von früher übersetzten Teilen der Septuaginta abhängen.[4] Als der Enkel des Jesus Sirach, der im Jahre 132 v. Chr. nach Ägypten kam, die Sprüche seines Großvaters ins Griechische übersetzte, scheint die Übersetzung aller Schriften des Kanons bereits abgeschlossen gewesen zu sein.[5] Damit stimmt auch überein, daß Eupolemos, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. schrieb, bereits die Septuagintaübersetzung der Chronik benützen konnte.[6]

Die Septuaginta wurde rasch zum Bibeltext der Juden in der Diaspora, denen sie die Kenntnis der heiligen Schriften erhielt. Die hellenistischen Juden zitieren nach ihr; Philon kommentiert sie und hält sie für ebenso inspiriert wie den Urtext[7] und diesem völlig gleichwert.[8] Auch der Palästinenser Iosephos kannte die Septuaginta und benützte sie neben dem 413
hebräischen Text.[9] Sie wurde dann auch der Bibeltext der christlichen Kirche. Schon alle Teile des Neuen Testaments, auch diejenigen, deren Verfasser palästinensische Juden waren, zeigen Bekanntschaft mit der Septuaginta;[10] die griechischen Kirchenschriftsteller von den apostolischen

[1] Vgl. unten II[5] 445.

[2] Vgl. die Zusammenstellung bei H. B. Swete a. a. O. 18. 370; J. Freudenthal, Hellenistische Studien 1 2. 40 ff.

[3] P. Kahle, Theol. Studien und Kritiken 88 (1915) 410 ff.

[4] z. B. ist die Übersetzung der Psalmen von älteren Septuagintabüchern abhängig: M. Flashar, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 32 (1912) 181 ff.

[5] Vgl. die Worte im *Πρόλογος*: *οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραιστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* (d. h. die sog. Hagiographen) *οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.*

[6] J. Freudenthal, Hellenistische Studien 1 2. 119. 185. Ueber andere frühe Spuren der Septuaginta E. Schürer III[4] 427; H. B. Swete a. a. O. 25.

[7] De vita Mos. II 7 § 37: *καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.*

[8] Ebenda § 40: Kenner beider Sprachen *καθάπερ ἀδελφάς* (sc. *τὰς γραφάς*), *μᾶλλον δ' ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι τεθήπασι καὶ προσκυνοῦσιν, οὐχ ἑρμηνέας ἐκείνους, ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας προσαγορεύοντες, οἷς ἐξεγένετο συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωυσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι.* Vgl. im allgemeinen H. E. Ryle, Philo and Holy Scripture, London 1895 (nicht gründlich: P. Wendland, Berl. phil. W.schr. 15, 1895, 1281 ff.).

[9] A. Mez, Die Bibel des Iosephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie, Basel 1895.

[10] H. B. Swete a. a. O. 381—405; E. Nestle, Prot. Realenz.[3] III 16. 56 ff.; W. Ditt-

Vätern an sind voll von Zitaten aus dieser Übersetzung; diese ist für sie heilige Schrift.[1] Der christlichen Kirche, nicht den Juden, ist auch die Erhaltung der Septuaginta zu verdanken.

593. In der Tat war die Septuaginta für die christliche Kirche von größerer Bedeutung als für das Judentum. Zwar sind die großen Erfolge der jüdischen Propaganda zu einem guten Teil aus dem Eindruck zu erklären, den die Übersetzung der heiligen Schriften Israels auf die griechische Welt machte;[2] die Septuaginta hat durch die Übertragung semitischer Worte und Begriffe ins Griechische[3] viel zu der „Hellenisierung des semitischen Monotheismus"[4] beigetragen, durch die der hellenischen Welt die jüdische Religion annehmbar wurde. Aber der Erbe der jüdischen Missionserfolge wurde das Christentum, und das griechische Alte Testament, das die „heilige Schrift" der Kirche war, bevor sie selbst den neutestamentlichen Kanon geschaffen hatte, bildete für viele die Brücke zum Christentum.[5] Schließlich sagte sich das Judentum völlig von dem großen Werke los, das es selbst geschaffen; der Tag, an dem die griechische Übersetzung entstanden war, galt ihm als ein Unglückstag wie der, an dem das goldene Kalb gemacht wurde.[6]

Im Dienst der christlichen Mission wurde die Septuaginta ganz oder teilweise auch in viele andere Sprachen übersetzt: in das Lateinische, in verschiedene ägyptische Dialekte, ins Äthiopische, Arabische, Gotische, Armenische, Syrische, Georgische und Slavische.[7] Im Verein mit diesen Übersetzungen und den Zitaten der Kirchenväter ist die Septuaginta einer der wichtigsten Zeugen für den Text des Alten Testaments; geht sie doch auf einen hebräischen Text zurück, der etwa tausend Jahre älter ist als
114 die ältesten erhaltenen Handschriften[8] der hebräischen Bibel und der noch

MAR, Vetus Testamentum in Novo, Gött. 1903; E. HÜHN, Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im N. T., Tüb. 1900; TH. ZAHN, Einleitung in das N. T.[3], Leipz. 1906/7, II 308, 322.

[1] Ueber Septuagintazitate bei den Kirchenvätern H. B. SWETE a. a. O. 406—432; E. NESTLE a. a. O. 17, 3 ff.

[2] A. HARNACK, Berl. Akad. Sitzungsberichte 1902 S. 508 f. und ähnlich Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I[3] 268: „Durch den unerschöpflichen Reichtum des Stoffs, seine Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und Extensität, erschien es wie ein litterarischer Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten."

[3] H. B. SWETE a. a. O. 326 ff.

[4] A. DEISSMANN, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, Neue Jahrbb. f. d. klass. Alt. 11 (1903) 161—177. „Die Septuaginta bedeutet die Transponierung der Religionsurkunden Israels nicht nur in eine andere Zeit und Sprache, sondern auch in eine innerlich verschiedene Kultur- und Begriffswelt" M. FLASHAR, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 32 (1912) 86. — Beispiele für die Vergeistigung des Gottesbegriffs durch die Septuaginta (Beseitigung anthropomorpher Ausdrücke) bei E. KÖNIG, Gesch. d. alttest. Religion[2], Gütersloh 1915, 632.

[5] A. HARNACK, Die Mission I[3] 269 ff.

[6] E. NESTLE, Prot. Realenc.[3] III 3, 32 f. Welch ein Gegensatz zu dem Dankfest, das nach Philon De vita Mos. II 7 § 41 alljährlich von den Juden auf der Insel Pharos, der Sage nach dem Arbeitsort der Siebenzig, *παλαιᾶς ἕνεκεν εὐεργεσίας ἀεὶ νεαζούσης*, gefeiert wurde! Ueber dies Dankfest vgl. G. LUMBROSO, Arch. f. Papyrusf. 5 (1913) 402 f.

[7] Unten § 617.

[8] Die ältesten erhaltenen Handschriften des hebräischen Alten Testaments stammen aus dem 9. Jahrhundert; sie zeigen alle einen sehr einheitlichen Text. — Ueber die älteste Handschrift des Pentateuchs der Samaritaner, aufbewahrt in der Synagoge in Nablus, A. v. GALL, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner I, Gießen 1914, Proleg. LII f.; P. KAHLE, Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift, in Abhandlungen zur semit. Religionskunde und Sprachwissenschaft, W. W. Grafen v. BAUDISSIN zum 26. Sept. 1917 überreicht (= Beihefte zur Ztschr. f. d. altt. Wiss. 33), Gießen 1918, 247 bis 260.

vor der amtlichen Textrezension der Rabbiner (in der Zeit nach Jerusalems Zerstörung) liegt. Da der Übersetzung oft ein anderer hebräischer Text zugrunde lag als der uns überlieferte, weicht der Septuagintatext oft wesentlich von dem massoretischen Text ab.[1] Daraus entstehen sowohl für die Textherstellung wie für die Erklärung der Septuaginta schwierige Probleme.[2]

594. So ist die Septuaginta ein religionsgeschichtliches Dokument von höchstem Wert; aber auch in litterarhistorischer und sprachlicher Hinsicht ist sie von hoher Bedeutung. Sie ist, wenn man von der Übersetzung altsumerischer Hymnen ins Babylonische absieht, der erste größere Versuch, von einer Sprache in eine andere zu übersetzen, und zeigt hierbei in ihren einzelnen Teilen bereits die bei einer Übersetzung möglichen Abstufungen von strenger Wörtlichkeit bis zu freier Nachbildung.[3] Vielfach mußten Worte und Begriffe übersetzt werden, für die die griechische Sprache keinen vollwertigen Ersatz hatte. Die damit gegebene Schwierigkeit der Übersetzung führte zu den verschiedensten Lösungen. Ebenso wie die semitischen Begriffe durch die Übertragung ins Griechische umgebogen oder verändert wurden, ebenso wurden griechische Worte durch den Zusammenhang, in dem sie verwendet wurden, mit neuem Inhalt erfüllt oder als Übersetzungen für die verschiedenen Bedeutungen eines hebräischen Wortes verwendet, während sie bisher im Griechischen nur eine dieser Bedeutungen hatten. Wie jede Übersetzung, so hatte auch die Septuaginta Einfluß auf die Entwicklung der Sprache, in die die Übersetzung stattfand.[4]

Was ist aber der Grundcharakter der Sprache der Septuaginta? Die verschiedensten Urteile sind im Laufe der Zeit darüber gefällt worden. Lange hat man die Sprache der Septuaginta als eine völlig isoliert dastehende oder nur mit dem „neutestamentlichen Griechisch" zusammengehörige sprachliche Erscheinung betrachtet und sie als „Judengriechisch" oder „Bibelgriechisch" bezeichnet. Aber durch die Vergleichung mit dem Griechisch der hellenistischen Litteratur, vor allem aber dem der gleichzeitigen Inschriften, Papyri und Ostraka hat man erkannt, daß in der Septuaginta in der Hauptsache ein Denkmal der *Κοινή* vorliegt. Viele Eigentümlichkeiten der Formenlehre, des Wortschatzes und der Syntax sind weder spezifisch „jüdisch" noch „biblisch", sondern gehören überhaupt

[1] Auffallend ist die häufige Uebereinstimmung des Septuagintatextes mit dem Pentateuch der Samaritaner (man hat ungefähr 1900 Stellen gezählt): P. Kahle, Theol. Studien u. Kritiken 88 (1915) 408 ff.

[2] Vgl. z. B. über den Text der Psalmen F. W. Mozley, The Psalter of the Church, The Septuagint Psalms compared with the Hebrew, Cambridge 1905; A. Rahlfs, Septuagintastudien 2. Heft: Der Text des Septuagintapsalters, Göttingen 1907; M. Flashar, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 32 (1912) 81 ff., 161 ff., 241 ff.; E. Grosse-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen I 3 = Nachrichten d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1911, 336—365), Berlin 1911.

[3] So sucht der Uebersetzer des Buches Hiob klassische Muster nachzuahmen und scheut sich nicht, aus ästhetischen Gründen Zusätze zu machen oder Kürzungen vorzunehmen: H. B. Swete a. a. O. 256.

[4] Manche Beobachtung über Judaisierung griechischer Ausdrücke, über Bedeutungswandel durch Verwendung eines Wortes in einem bestimmten Zusammenhang bei M. Flashar a. a. O.; vgl. z. B. was er S. 172 über die Bedeutung des Wortes *νόμος* als Uebersetzung von תורה sagt.

der vulgären *Κοινή* an; ja die Septuaginta ist selbst das umfangreichste Denkmal der ägyptischen *Κοινή*; so ist es durchaus nicht verwunderlich, daß sich manche Wortbedeutungen, ja sogar Worte vorläufig nur in ihr belegen lassen.[1] Daneben darf freilich der Einfluß des hebräischen Originals und der semitischen Herkunft der Übersetzer nicht übersehen werden. In den meisten Fällen hat aber mehr ängstliche Nachahmung der Vorlage als mangelhafte griechische Sprachkenntnis der Übersetzer zu den Semitismen der Septuaginta geführt; denn die meisten dieser Übersetzer werden das Griechische von Haus aus gesprochen und das Hebräische hinzugelernt haben.[2] Die sklavische Nachahmung des Hebräischen führte zu völlig ungriechischen Wendungen,[3] vor allem aber zur Häufung von Konstruktionen, die im Griechischen nur zur Not angängig waren, aber sich nahe mit den entsprechenden hebräischen berührten. Für die Würdigung der Übersetzung ist aber auch zu bedenken, daß die ersten Leser ebenso wie die Übersetzer selbst Juden waren und für das Verständnis des Textes bereits viele religiöse und sittliche Begriffe mitbrachten.[4] Auch die Wortwahl wurde beeinflußt, indem man gern griechische Wörter nahm, die ähnlich klangen wie die hebräischen, für die sie eintraten. Der Unterschied zwischen den
415 einzelnen Teilen der Septuaginta ist groß je nach dem Übersetzungsideal und dem sprachlichen Können des Übersetzers.[5] Je mehr griechisches Sprachgefühl er hatte, um so mehr wird er auch sog. Übersetzungssemitismen zu vermeiden gewußt haben. Im einzelnen ist noch vieles unsicher, besonders weil man oft den hebräischen Text nicht kennt, der dem Übersetzer vorlag, und nur das mit Sicherheit sagen kann, daß er von dem in allen hebräischen Handschriften überlieferten Text verschieden gewesen sein muß.[6]

Reiche Litteraturangaben über die Sprache der Septuaginta bei A. Deissmann, Hellenistisches Griechisch in Prot. Realenc.[3] 7, 627–639; ders., Theol. Rundschau 1 (1897/8) 463 ff.; 5 (1902) 58 ff.; 9 (1906) 210 ff.; 15 (1912) 339 ff.; St. Witkowski, Bericht über die Literatur zur Koine, Bursians Jahresb. 120 (1904) 153 ff.; 159 (1912) 1 ff. Hervorzuheben: F. W. Sturz, De dialecto Macedonica et Alexandrina liber, Leipz. 1808. H. W. J. Thiersch, De pentateuchi versione Alexandrina libri III, Erlangen 1841. A. Deissmann, Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marb. 1895.

[1] M. Flashar a. a. O. 101.

[2] A. Deissmann, Bibelstudien 71 f. Auch M. Flashar a. a. O. 103 schließt aus der Gewohnheit des Psalmenübersetzers, für bestimmte hebräische Worte stets den gleichen griechischen Ausdruck zu gebrauchen, daß er die hebräische Sprache nur noch aus Büchern kannte. Vgl. auch Flashar 183, wo gezeigt ist, daß der Psalmenübersetzer die Pentateuchübersetzung oft benützte, um die Bedeutung ihm unbekannter hebräischer Wörter festzustellen.

[3] Vgl. z. B. A. Jacob, Septuagintastudien zu Ezra, Diss. Breslau 1912, 41 f. über den Septuagintatext von *Ἔσδρας Β'*: „Dem Original zuliebe wird die griechische Sprache in unerhörter Weise mißhandelt und entstellt. Was man in der griechischen Bibel als Wiedergabe des Ezra liest, verdient kaum mehr als ein Conglomerat von griechischen Worten und Sätzchen genannt zu werden, deren regellose Aneinanderreihung den einfachsten Gesetzen der griechischen Syntax Hohn spricht."

[4] M. Flashar a. a. O. 89 f.

[5] Daneben kommt auch in Betracht, daß nicht alle Bücher gleiches Ansehen genossen und daher der Uebersetzer der Hagiographen sich weniger streng an den Wortlaut des hebräischen Textes gebunden fühlte als der des Pentateuchs oder der Propheten.

[6] Oft erklären sich die Unterschiede zwischen der Septuaginta und dem massoretischen Text aus verschiedener Vokalisation und Worttrennung. — Beispiele dafür, daß der Uebersetzer den ihm vorliegenden Text nicht verstand und deshalb einen durch eigene Vermutung erschlossenen Text übersetzte, gibt M. Flashar a. a. O. 241 ff.

Ders., Neue Bibelstudien. Marb. 1897. Ders., Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. Gießen 1898 (Deißmann hat zuerst der richtigen Anschauung über die Sprache der Sept. Bahn gebrochen). I. Korsunskij, Die Uebersetzung Septuaginta, ihre Bedeutung in der Geschichte der griechischen Sprache und Litteratur, Moskau 1898 (russisch; vgl. E. Kurtz, Byz. Zeitschr. 8, 1899, 221). A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Straßb. 1901. R. Helbing, Grammatik der Septuaginta, Laut- und Wortlehre, Gött. 1907 (vgl. dazu J. Wackernagel, Theol. Litztg. 33, 1908, 635—642). J. Psichari, Essai sur le Grec de la Septante, Paris 1908 (= Revue des Etudes Juives Avril 1908, 161—210). H. St. John Thackeray, A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. I, Introduction, Orthography and Accidence. Cambridge 1909. R. Meister, Prolegomena zu einer Grammatik der Septuaginta. Wiener Studien 29 (1907) 228—259. Ders., Beiträge zur Lautlehre der LXX. Tätigkeitsbericht des Vereins klassischer Philologen, Wien 1909, 15—45. Ders., Ueber das Genus der Substantiva im Sprachgebrauch der LXX. Wiener Studien 34 (1912) 77—81. M. Johannessohn, Der Gebrauch der Kasus und der Praepositionen in der Septuaginta I, Berliner Diss., Kirchhain N.L. 1910. M. Auerbach, De nonnullis vocibus peregrinis in Veteris Testamenti Alexandrina versione obviis, Progr. Sambor 1911 (über semitische Fremdwörter in der Sept.). A. Jacob, Septuagintastudien zu Ezra, Diss. Breslau 1912, 28—42. K. Huber, Untersuchungen über den Sprachcharakter des griech. Leviticus, Gießen 1916.

595. 2. Andere griechische Übersetzungen des Alten Testaments. Die Septuaginta ist nicht die einzige griechische Übersetzung des Alten Testaments. Zwar die Nachricht, daß bereits vor ihr Teile des Alten Testaments ins Griechische übersetzt worden seien,[1] ist eine tendenziöse Erfindung, um die Bekanntschaft älterer griechischer Philosophen mit dem Alten Testament glaublich erscheinen zu lassen. Aber als die Septuaginta Aufnahme in die christliche Kirche gefunden hatte und die christlichen Autoren sich den Juden gegenüber auf ihren Wortlaut beriefen, begann ihr Ansehen bei den Juden zu schwinden.[2] Dazu kam, daß der durch die Arbeit der Rabbiner hergestellte offizielle Text des Alten Testaments wesentlich von demjenigen abwich, der den „70 Übersetzern" vorgelegen hatte. So entstand bei den Juden das Bedürfnis nach einer neuen Übersetzung, die sich möglichst genau an den anerkannten hebräischen Text anschließen sollte. Schon Eirenaios[3] hatte Kunde von zwei neuen Übersetzern, Aquila und Theodotion; Origenes kannte außer diesen noch vier Übersetzungen, die des Symmachos und drei anonyme. Von allen 416
diesen Übersetzungen sind uns nur Bruchstücke, meist durch die Arbeit des Origenes, erhalten. Um ein klares Bild von dem Verhältnis der Septuaginta zum hebräischen Text und zu den anderen griechischen Übersetzungen zu geben, veranstaltete er eine große Bibelausgabe, in der er in Kolumnen nebeneinander stellte:

1. den hebräischen Text in hebräischer Schrift,
2. den hebräischen Text in griechischer Schrift,
3. die Übersetzung des Aquila,
4. die des Symmachos,
5. die der Septuaginta,
6. die des Theodotion.

[1] Aristobul. bei Clem. Alex. Strom. I 150, 2 und Euseb. Praep. ev. XIII 12, 1: *διερμήνευται δὲ πρὸ Δημητρίου ὑφ' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγωγὴν τῶν Ἑβραίων τῶν ἡμετέρων πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις.* Vgl. auch Ps.Aristeas § 314 Wendl.

[2] Iustin. Dial. 68 *τολμῶσι λέγειν τὴν ἐξήγησιν ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖ γενόμενοι μὴ εἶναι ἐν τισιν ἀληθῆ.*

[3] Iren. III 21, 1 = Euseb. H. E. V 8, 10.

Wegen des sechsfachen Textes hieß diese Ausgabe die Hexapla; da manchmal noch eine oder zwei der anonymen Übersetzungen in neuen Kolumnen hinzutraten, sprach man auch von Heptapla und Oktapla. Außerdem veranstaltete Origenes noch eine kleinere Ausgabe, in der die beiden hebräischen Kolumnen fehlten; diese hieß daher Tetrapla.[1] Bei dem Septuagintatext bezeichnete Origenes diejenigen Worte oder Abschnitte, denen kein hebräisches Äquivalent entsprach, mit dem Obelos; dagegen fügte er, mit dem Asteriskos bezeichnet, aus anderen Übersetzungen, besonders Theodotion, die Stellen ein, die im Hebräischen standen, aber in der Septuaginta fehlten.[2] Von der Arbeit des Origenes sind nur Bruchstücke erhalten,[3] aber da die Septuagintakolumne oft besonders abgeschrieben wurde, sind viele Angaben der Hexapla in die Septuagintahandschriften eingedrungen.[4] Aus diesen Bruchstücken der Arbeit des Origenes und einigen Nachrichten der Kirchenväter[5] und des Talmud[6] ist es möglich, ein Bild der späteren Übersetzungen des Alten Testaments zu gewinnen.

596. Aquila[7] stammte der Überlieferung nach aus Sinope in Pontos und war ein Verwandter (*πενθερίδης* bei Epiph.) des Kaisers Hadrian. In

[1] Ueber das Verhältnis von Hexapla und Tetrapla O. Procksch, Die Septuaginta Hieronymi im Dodekapropheton, Festschr. d. Univ. Greifswald, Greifswald 1914, 45 f.

[2] H. Lietzmann, Gött. Gel. Anz. 1902, 330 ff., bezweifelt, daß bereits die Urhexapla in der Septuagintakolumne einen verbesserten Text mit Obeloi und Asterisken, d. h. den Zusätzen aus Theodotion, enthielt, und neigt zu der Annahme, daß hier die *Κοινή*-Form der Septuaginta ohne Verbesserungen und Zusätze stand, während erst später auf Grund der in der Hexapla gebotenen Texte eine hexaplarische Bearbeitung der Septuaginta geschah. Vgl. aber für die oben gegebene Darstellung R. R. Ottley, in H. B. Swetes Introduction[3] 500—502 und M. L. Margolis, Hexapla and Hexaplaric, The American Journ. of Semitic Languages and Literatures 32 (1915/16) 126—140.

[3] Das wichtigste Bruchstück wurde von G. Mercati in einem Mailänder Palimpsest (Ambros. O. 39 sup.) gefunden; vgl. die Mitteilung von G. Mercati, D'un palimpsesto Ambrosiano contenente i Salmi esapli in Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 31 (1895 96) 655—676. Eine Probe (Psal. 45, 1—4) gibt A. Ceriani, Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati, in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere Serie 2, 29 (1896) 406—408. Die Probe ist wiedergegeben von E. Klostermann, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 16 (1896) 334 ff.; vgl. auch A. Rahlfs, Septuagintastudien 2 (1907) 110 f.; H. B. Swete a. a. O. 62 ff. Eine vollständige Ausgabe fehlt noch. Doch konnte H. A. Redpath eine Abschrift der von Mercati entdeckten Fragmente für das Supplement Fasc. 2 der Septuagintakonkordanz (vgl. unten S. 575) benützen. Die 5. Kolumne gibt nicht, wie G. Mercati zuerst annahm, Theodotion, sondern die Quinta mit Varianten der Sexta: G. Mercati, Studi e Testi 5 (1901) 40 f.; dazu E. Nestle, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 26 (1906) 168. Ein anderes Bruchstück wurde in der Genisa (Rumpelkammer) der alten Synagoge zu Kairo gefunden (jetzt in Cambridge, Univ.-Bibl.): C. Taylor, Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor Schechter Collection, Cambridge 1900. — Ueber die äußere Form der Hexapla (Papyrus oder Pergament?) L. Blau (oben S. 542, 6) 47 ff.

[4] Aeltere Sammlung von B. de Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt, 2 voll., Paris 1713, abgedruckt bei Migne, Patr. Gr. XV. XVI; jetzt überholt von F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, 2 voll., Oxonii 1875. Ueber neuere Funde E. Nestle, Prot. Realenc.[3] 3, 23; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Litteratur II, Freib. i. B. 1903, 86 f.; E. Schürer III[4] 430 f. und unten S. 550.

[5] Iustin. Dial. c. Tryph. 68. 71; Iren. III 21, 1 (= Euseb. H. E. V 8, 10); Orig. In Matth. XV 14 u. ö.; Euseb. H. E. VI 16; Dem. evang. VII 1, 32; Epiphan. De mens. et pond. 7, 13 ff. 19; manche Stellen bei Hieronymus: F. Field, Origenis Hexapl. quae supersunt, proleg. IX sqq.

[6] Litteratur bei Schürer III[4] 437; E. Nestle, Prot. Realenc.[3] 3, 22.

[7] Ein Index zu Aquila wird vorbereitet von J. Reider; vgl. J. Reider, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aquila, Jew. Quart. Rev. N. S. 4 (1914) 321 ff.; 577 ff.; 7 (1917) 287 ff. (Untersuchungen über Aquilas Uebersetzungsweise, Kenntnis der hebräischen Sprache, seine Exegese und den von ihm benützten hebräischen Text).

Jerusalem soll er zum Christentum übergetreten, aber, wegen seines heidnischen Horoskopstellens von der Gemeinde ausgeschlossen, aus Ärger Jude geworden sein. So viel scheint sicher zu sein, daß er zur Zeit 417
Hadrians lebte.[1]

Seine Übersetzung schloß sich so eng als irgend möglich an den Buchstaben des hebräischen Textes an, oft unter Vergewaltigung der griechischen Sprache.[2] Wegen ihrer buchstäblichen Treue wurde sie bei den Juden rasch beliebt;[3] aus dem gleichen Grunde sind ihre Fragmente wertvolle Zeugen für den zu jener Zeit herrschenden hebräischen Text und die damals übliche rabbinische Exegese.

597. Theodotion war nach Eirenaios III 21 ein jüdischer Proselyt aus Ephesos, nach Epiphanios De mens. et pond. 17 ein Markionit aus Pontos, der zum Judentum übertrat; nach Hieronymus Praef. ad Daniel. erklärten ihn einige für einen Ebioniten. Epiphanios gibt als seine Zeit die Regierungszeit des Kaisers Commodus an; wahrscheinlich lebte er aber früher, wohl schon vor Aquila. Seine Übersetzung scheint mehr eine Revision der Septuaginta nach dem hebräischen Text als eine selbständige Übersetzung gewesen zu sein.[4] Eine Eigentümlichkeit Theodotions ist, daß er häufig hebräische Worte nicht übersetzt, sondern nur in griechische Buchstaben umschreibt.[5]

Größere Bruchstücke seiner Übersetzung sind erhalten besonders im Propheten Jeremias. Hier ergänzte Origenes die in der Septuaginta fehlenden Abschnitte (z. B. 10, 6—10; 17, 1—5a; 29 (36), 16—20; 33 (40), 14—26; 39 (46), 4—13) aus Theodotion; diese Ergänzungen sind aber im Codex Marchalianus (= Vatic. Graec. 2125) am Rand erhalten.

Außerdem wurde für den Propheten Daniel die Übersetzung Theodotions von der christlichen Kirche statt der Septuaginta in den Bibeltext aufgenommen und verdrängte daher den Septuagintatext Daniels aus allen Septuagintahandschriften mit Ausnahme eines einzigen Cod. Chisianus (R. VII 45; vgl. Swetes Ausg. d. Septuaginta III p. XII).[6]

Da bereits das Neue Testament, die ältesten christlichen Schriftsteller und Iosephos in den Zitaten aus Daniel Anklänge an die Übersetzung Theodotions zeigen, scheint Theodotion nur eine ältere sonst unbekannte Übersetzung Daniels revidiert zu haben.[7]

[1] P. de Lagarde, Clementina. Leipz. 1865. 12 ff.

[2] Das bekannteste, schon von Hieronymus Epist. 57 ad Pammachium c. 11 (Migne S. Lat. 22, Col. 578) verspottete Beispiel ist die Uebersetzung des Akkusativzeichens אֵת durch *σύν*, z. B. in dem von F. C. Burkitt (Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge 1897) aus einem Palimpsest der Genisa in Kairo (jetzt in Cambridge, Univ.-Bibl.) herausgegebenen Bruchstück: I. Kön. 20, 12 *ἤχουσεν σὺν τὸ ῥῆμα τοῦτο*. Aehnlich ist der Anschluß an das Original, wenn II. Kön. 19, 25 לְמֵרָחוֹק mit *εἰς ἀπὸ μακρόθεν* übersetzt wird.

[3] Vgl. z. B. August. De civ. dei XV 23 p. 111, 3 Dombart. Iustinian gestattete Novelle 146 den Gebrauch der Uebersetzung Aquilas in den jüdischen Synagogen.

[4] Epiph. De mens. et pond. 17: *τὰ πλεῖστα τοῖς οβ' συνᾴδοντος ἐξέδωκε*.

[5] F. Field, Proleg. XL sq. zählt über hundert Beispiele auf.

[6] Außerdem liegt der Septuagintatext aber auch der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung in Ambros. C 313 inf. zugrunde, herausgeg. von A. M. Ceriani, Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus: Mediol. 1874. Diese syro-hexaplarische Uebersetzung ist besonders wichtig, weil sie die hexaplarischen Zeichen wiedergibt und in Randnoten Lesarten aus Aquila, Theodotion und Symmachos anführt.

[7] E. Schürer III[4] 441 f.; O. Procksch,

598. Symmachos war nach Euseb. H. E. VI 17 und Hier. De vir. ill. 54 Ebionit, nach Epiph. De mens. et pond. 15 ein Samaritaner, der zum Judentum überging. Er fertigte seine Übersetzung wahrscheinlich unter
418 Marcus Aurelius.[1] Er wollte nach Hieron. in Am. 3, 11 (Migne S. Lat. 25, Col. 1019) weniger den Wortlaut als den Sinn des hebräischen Textes wiedergeben. Die erhaltenen Reste zeigen, daß er mehr als die anderen Übersetzer nach gutem Griechisch strebte. Die Übersetzungen der Septuaginta, Aquilas und Theodotions scheint er gekannt und benützt zu haben.

599. Die übrigen von Origenes benützten Übersetzungen. Nach Euseb. H. E. VI 16, Epiph. De mens. et pond. 18, Hieron. De vir. ill. 54 gelang es den Bemühungen des Origenes, noch drei andere Übersetzungen aufzuspüren: sie werden als Quinta, Sexta, Septima bezeichnet. Wahrscheinlich umfaßte keine von ihnen das ganze Alte Testament.[2] Die erhaltenen Bruchstücke zeigen, daß in ihnen weniger Wörtlichkeit als gewandter griechischer Ausdruck erstrebt war. Über die Verfasser ist nichts bekannt; doch beweist die Uebersetzung von Hab. 3, 13[3] wenigstens für die Sexta, daß der Verfasser ein Christ war.

Die Fragmente aller dieser Uebersetzungen sind gesammelt bei Montfaucon und Field (oben S. 548, 4). Hierzu kommen besonders die neueren Funde von Mercati (oben S. 548, 3), Schechter (vgl. die Ausgaben von Taylor oben S. 548, 3, von Burkitt oben S. 549, 2), ein kleines Bruchstück (Gen. 1, 1—5) aus Aquila in The Amherst Papyri ed. by B. P. Grenfell and A. S. Hunt I, London 1900, 31, und Fragmente von Psal. 68 u. 80 aus Symmachos auf Pergamentblättern der Sammlung Erzherzog Rainer, herausg. von Ch. Wessely, Mélanges offerts à É. Chatelain, Paris 1910, 224—229; vom Herausg. irrtümlich als Aquilafragmente bezeichnet; vgl. E. Nestle, Theol. Lit.Bl. 32 (1911) 94; P. Capelle, Revue bénéd. 28 (1911) 64 ff.; G. Mercati, Revue bibl. N. S. 8 (1911) 266 ff.; neue Ausgabe C. Wessely, Studien zur Palaeogr. u. Papyruskunde 11, Leipzig 1911, 171 Nr. 114. Ueber hexaplarische Notizen zu II. Chron. 32, 1—34, 1 in einer Jerusalemer Minuskelhandschrift (412 bei Rahlfs) berichtet P. Thomsen, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 31 (1911) 308 f.; aus einer Sinaihandschrift (710 bei Rahlfs): L. Lütkemann und A. Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16 (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens I 6 = Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1915, Beiheft). Berlin 1915; eine lateinische Psalterübersetzung führt auf ein Exemplar der Hexapla zurück F. C. Burkitt, The Monte Cassino Psalter, Journ. of Theol. Stud. 14 (1912/13) 433—440; neue Bruchstücke zu Josua: M. L. Margolis, Additions to Field from the Lyon's Codex of the Old Latin, Journ. of the Amer. or. Soc. 33 (1914) 254—258. Ueber Reste der Quinta und Sexta: G. Mercati, D'alcuni frammenti esaplari sulla V[a] e VI[a] edizione greca della Bibbia, Studi e Testi 5 (1901) 28 ff.; dazu E. Nestle, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 26 (1906) 168. — Fragmente einer von der Septuaginta abweichenden Fassung aus Gen. 25, 26 in Pap. graec. 748 der Straßb. Univ.-Bibl. gab heraus O. Plasberg, Arch. f. Papyrusf. 2 (1903) 224—227. — E. Schürer III[4] 435—442; E. Nestle, Prot. Realenz.[3] 3, 22—24; H. B. Swete, Introduction to the Old Testament in Greek 29—56 und die bei diesen angeführte Litteratur.

Ins Griechische übersetzt wurde auch der Pentateuch der Samaritaner (E. Kautzsch, Prot. Realenz.[3] 17, 438 ff.; J. A. Montgomery, The Samaritans, Philadelphia 1907, 285, 286 bis 290; P. Kahle, Theol. Studien u. Kritiken 88, 1915, 402 ff.; Ausgabe von A. v. Gall, Studien z. Geschichte der Septuaginta, Leipz. 1910, 127 f.; E. Tièche, Spuren eines vororigenistischen Septuagintatextes in der Vulgärparaphrase des Konstantinos Manasses, Byz. Ztschr. 19 (1910) 338—382.

[1] G. Mercati, L'età di Simmaco interprete e S. Epiphanio, Modena 1892; zum Text des Epiphanios vgl. auch P. de Lagarde, Symmicta II 168, 4 und J. Gwynn, Dict. of Christian Biography IV (1887) 749.

[2] Daß man dies nicht aus *ἐναλλαττούσας* bei Euseb. H. E. VI 16, 1 herauslesen darf (wie E. Preuschen bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur I 340), zeigt die Verwendung dieses Wortes in dem auf Origenes zurückgehenden, in Catenenhandschriften erhaltenen Stück *περὶ τῆς ε΄ καὶ ς΄ ἐκδόσεως*. Zu diesem Stück G. Caro und H. Lietzmann, Catenarum Graec. catalogus, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1902, 44 (Nr. 3) und 48; G. Mercati, Studi e Testi 5 (1901) 28 ff.

[3] *ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦν τὸν χριστόν σου.*

Der hebräische Pentateuch der Samaritaner, bisher 4 Teile, Gießen 1914—1916); Bruchstücke erhalten auf Pergamentblättern in Gießen und Genf, herausg. von P. Glaue und A. Rahlfs. Fragmente einer griech. Uebersetzung des samar. Pentateuchs (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 1 2 = Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.hist. Kl. 1911. 167—200; 263—266). Berlin 1911. In hexaplarischen Notizen wird diese Uebersetzung als *Σαμαρειτικόν* zitiert; vgl. F. Field, Hexapla Proleg. LXXXII ff.

Anhangsweise sei noch erwähnt der Graecus Venetus, herausgegeben von D'Ansse de Villoison (Straßb. 1784, ohne den Pentateuch) und Chr. Fr. Ammon (Erlangen 1790/1, nur der Pentateuch), abschließend von O. v. Gebhardt (Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio graeca. Ex unico bibliothecae S. Marci Venetae codice . . edidit O. Gebhardt, Leipz. 1875). Die Uebersetzung ist von einem des Griechischen gut kundigen Juden gegen Ende des 14. Jahrhunderts nach dem massoretischen Text, doch unter Benützung der älteren Versionen, gefertigt worden. Ueber den Verfasser: G. Mercati, Chi sia l'autore della nuova versione dall' ebraico del codice veneto greco VII. Revue bibl. 13 (1916) 510—526. Interessant ist, daß er die aramäischen Stücke des Daniel zum Unterschied von den hebräischen in dorischen Dialekt übersetzte. E. Nestle a. a. O. 24; H. B. Swete 56—58.

600. 3. Der Inhalt des griechischen Alten Testaments deckt sich nicht mit dem von der Synagoge festgestellten Kanon heiliger Schriften.[1] Denn unter den hellenistischen Juden blieben die Grenzen länger fließend als in Palästina; ja es kam hier überhaupt nicht zur Ausbildung eines Kanons. Daher scheute man sich hier nicht, teils Zusätze zu den übernommenen Schriften zu machen, teils neue Bücher aufzunehmen, die an Ansehen den alten bald gleichstanden. Da die christliche Kirche das Alte Testament in der Form der Septuaginta übernahm, in der Unter- 419
scheidung zwischen kanonischen und nichtkanonischen Büchern dagegen von der Lehre der Synagoge abhängig war, blieb in der Kirche die Begrenzung des Alten Testaments lange unsicher.[2] Dies Schwanken zeigt sich auch in den Handschriften des griechischen Alten Testaments, die sämtlich christlichen Ursprungs sind.[3] Für die Entwicklung in der lateinischen Kirche wurde Hieronymus wichtig, der zwar zwischen libri canonici und libri ecclesiastici (d. i. kirchliche Vorlesebücher) unterschied und die letzteren als „apokryphe" bezeichnete, aber doch die meisten dieser apokryphen Bücher in seine Übersetzung, die Vulgata, aufnahm. Da das Tridentinische Konzil in seiner 4. Session die in der Vulgata enthaltenen Bücher für kanonisch erklärte, wurden die meisten der nicht im hebräischen, aber im griechischen Alten Testament stehenden Bücher in die offizielle clementinische Bibelausgabe von 1592 aufgenommen.[4] In der lutherischen

[1] Derselbe umfaßt drei Teile mit zusammen 24 Büchern, nämlich 1. Das Gesetz mit den 5 Büchern Mosis; 2. die Propheten mit Josua, Richter, I. II. Samuelis, I. II. Könige, Jesaia, Jeremia, Hesekiel, 12 kleine Propheten (hierbei gelten I. II. Sam., I. II. Kön. und die 12 klein. Proph. als je ein Buch); 3. die Hagiographen mit den Psalmen, den Proverbien, Hiob, dem Hohenlied, Ruth, den Klageliedern Jeremiä, dem Prediger, Esther, Daniel, Esra und Nehemia (als ein Buch gerechnet), I. II. Chronica (ebenfalls als ein Buch). — Daneben finden sich auch andere Zählungen, vor allem im Anschluß an die Septuaginta die Zählung von 22 Büchern (gleich der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets), wobei Ruth mit dem Buch der Richter, die Klagelieder mit Jeremia zusammengenommen wurden.

[2] E. König, Kanon und Apokryphen, eine geschichtliche Darstellung (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 21. 6). Gütersloh 1917.

[3] So enthält von nichtkanonischen Büchern der Cod. Vatic. (*B*): I. (III.) Esra, Weish. Sal., Sirach, Judith, Tobias, Baruch, Brief Jerem.; der Cod. Alexandr. (*A*) außer diesen noch I.—IV. Makkabäer, die 14 an den Psalter angehängten Hymnen, darunter das Gebet Manasses; am Schluß des Neuen Testaments standen noch die Psalmen Salomos (jetzt verloren).

[4] Es sind folgende: Tobias, Judith, die Zusätze zu Esther und Daniel, Weish. Sal.,

Kirche dagegen griff man wieder auf die Unterscheidung des Hieronymus zwischen kanonischen und „apokryphen" Büchern zurück; Luther verwies in seiner Übersetzung die Apokryphen[1] als „Bücher, so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind," in einen Anhang.[2]

Diese „Apokryphen des Alten Testaments"[3] erfordern hier eine besondere Besprechung, weil sie entweder griechische Originalschriften sind oder weil hebräische Originale durch die griechische Übersetzung der Nachwelt erhalten wurden. Sie lassen sich in zwei Gruppen teilen:

I. Ergänzungen kanonischer Bücher.

II. Selbständige Schriften.

601. I. Ergänzungen kanonischer Bücher. Das apokryphe Buch Esra[4] besteht aus Stücken der kanonischen Bücher Esra, Nehemia und II. Chronika[5] und dem selbständigen Abschnitt 3, 1—5, 6, in dem erzählt wird, wie Serubabel sich die Gunst des Dareios erwirbt und von ihm die Erlaubnis zur Zurückführung der Verbannten erhält. Dieser Abschnitt[6] enthält die Erzählung von dem Wettstreit der drei Pagen des Dareios über die Frage nach dem Mächtigsten in der Welt.[7] Der eine nennt den Wein.

Sirach (unter dem Titel Ecclesiasticus), Baruch, I. II. Makkabäer; außerdem am Schluß des Neuen Testaments: Das Gebet Manasses, III. IV. Esra. So unterscheidet sich der Inhalt der Vulgata nur dadurch von dem der griechischen Bibel, daß in dieser IV. Esra und meist das Gebet Manasses fehlen, dagegen sich stets noch III. Makkabäer, manchmal IV. Makkabäer und die Psalmen Salomos finden.

[1] Es sind die gleichen wie in der Vulgata (vgl. S. 551, 4); nur fehlen III. IV. Esra.

[2] Ueber die Stellung der griechischen Kirche zu den Apokryphen M. Jugie O. Aug., Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise Grecque et l'Eglise Russe (Études de Théologie orientale I), Paris 1909, und die berichtigende Anzeige von Ph. Meyer, Theol. Lit.Ztg. 34 (1909) 490 ff.

[3] Handschriften und Ausgaben der Septuaginta unten S. 573 ff. Wichtigste Sammelwerke für die Apokryphen des Alten Testaments: Libri apocryphi Veteris Testamenti graece. Rec. O. F. Fritzsche, Leipzig 1871. — E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (deutsche Uebers. mit Einl. u. Erklärung), 2 Bde., Tübingen 1900. — R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament (engl. Uebers. mit Einl. u. Erklärung), 2 Bde., Oxford 1913. — Zu den litterarhistorischen Fragen: E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III; St. Székely, Bibliotheca apocrypha I, Freiburg 1913.

[4] In der griechischen Bibel: Ἔσδρας Α΄ (Ἔσδρας Β΄ umfaßt die kanonischen Bücher Esra und Nehemia); in der lateinischen Bibel: III. Esra (I. Esra = kanon. Esra; II. Esra = kanon. Nehemia); in einigen lat. Handschriften wird der apokryphe Esra als II. Esra, dagegen IV. Esra 1. 2 als II. und III. Esra, IV. Esra 15. 16 als V. Esra gezählt. — Die Esraapokalypse (s. unten § 622 u. § 925) wird allgemein als IV. Esra gezählt; die christlichen Zusätze dazu (Kap. 1. 2 und 15. 16 in der Vulgata) werden jetzt als V. u. VI. Esra bezeichnet.

[5] Cap. 1 = II Chron. 35. 36;
2, 1—14 = Esra 1, 1—11;
2, 15—25 = Esra 4, 7—24;
3, 1—5, 6 selbständig;
5, 7—70 = Esra 2, 1—4, 5;
6, 1—9, 36 = Esra 5, 1—10, 44;
9, 37—55 = Nehem. 7, 73 b—8, 13 a.

[6] Früher hielt man diesen Abschnitt allgemein für griechischen Ursprungs; neuerdings nimmt man auch für ihn Uebersetzung aus hebräisch-aramäischer Vorlage an; vgl. Ch. C. Torrey (unten S. 553, 5) 20 ff. 37 ff.; E. Bayer (unten S. 553, 6) 123 ff.; B. Walde (unten S. 553, 7) 119 ff. Sprachliche Beobachtungen, besonders Mißverständnisse semitischer Worte, machen es sicher, daß in der Tat der gegenwärtigen Form ein semitisches (wahrscheinlich aramäisches) Original zugrunde liegt. Aber die Erzählung selbst ist, wie R. Laqueur, Hermes 46 (1911) 168 ff. Anm. gezeigt hat, die jüdische Umformung eines heidnischen Stoffes. Der Schluß „über alles aber siegt die Wahrheit" ist Zusatz und die ursprüngliche Ordnung war wohl: König, Wein, Weib.

[7] Ueber ähnliche Fragen in der profanen Litteratur oben Bd. I[6] 467, 4; die Unterhaltung Alexanders des Großen mit den Gymnosophisten Plut. Alex. 64.

der zweite den König, der dritte begründet den Satz: Die Weiber sind 420
am mächtigsten, aber über alles siegt die Wahrheit.

Das Buch ist nicht vollständig:[1] darum ist über seinen Zweck schwer zu urteilen. Wahrscheinlich wollte der Verfasser „eine Geschichte des Tempels von der letzten Epoche des legalen Kultes an bis zu seiner Wiedererbauung und zur Wiedereinrichtung seines Dienstes geben".[2] Schwierig ist die Frage nach dem Verhältnis des apokryphen Esra zu dem massoretischen Text und zur Septuaginta der entsprechenden Abschnitte von Esra, Nehemia und II. Chronika. Der apokryphe Esra hat diese Abschnitte nicht etwa aus der Septuaginta übernommen, sondern geht unmittelbar auf einen hebräisch-aramäischen Text zurück,[3] der oft Besseres bot als der masoretische. Iosephos, der der älteste Zeuge für das Buch ist, schließt sich Ant. XI 1–5 an den apokryphen, nicht an den kanonischen Esra an. Dazu kommt, daß der apokryphe Esra zum Teil besseren Zusammenhang bietet als der kanonische.[4] Man hat daher die Vermutung aufgestellt, daß der apokryphe Esra die ältere griechische Übersetzung eines hebräisch-aramäischen Chronikwerks ist, in dem auch bereits der Wettstreit der drei Pagen enthalten war: aus dem Chronikwerk sei dann durch Entfernung des Pagenwettstreits und Umstellung einiger Abschnitte der massoretische Text geworden; die griechische Übersetzung dieses verstümmelten Textes liege in der Septuaginta vor, stamme aber in Wahrheit von Theodotion oder Symmachos, während die echte Septuaginta (oder ein Teil davon) in dem apokryphen Esra vorliege.[5] Aber auch diese Vermutung stößt auf Schwierigkeiten, wie E. Bayer[6] und B. Walde[7] gezeigt haben. Sicher ist, daß der Text des apokryphen Esra älter ist als die entsprechenden Teile der Septuaginta; ungewiß bleibt, ob seine Anordnung auch ursprünglicher ist als die des massoretischen Textes.

Von griechischen Handschriften kommt vor allem Vatic. und Alex. in Betracht; im Sinait. fehlt der apokr. Esra. Außerdem sind die lateinische, syrische, äthiopische Uebersetzung für den Text wichtig; E. Schürer III[4] 448. — Ueber den Septuagintatext des kanonischen Esra: A. Jacob, Septuagintastudien zu Esra, Diss. Breslau 1912.

[1] Die letzten Worte *καὶ ἐπισυνήχθησαν* sind nur ein Bruchstück von Nehem. 8, 13.

[2] A. Bertholet in K. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur. Leipz. 1906, 387.

[3] E. Nestle, Marginalien und Materialien, Tüb. 1893, 23—29.

[4] z. B. schließt sich Nehem. 7, 73[b] sehr gut an Esra 10, 44 an.

[5] Vgl. z. B. J. Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6 (Alttest. Abhandlungen, herausg. v. J. Nikel, II 5), Münster i. W. 1910, 6—34; Ch. C. Torrey, Ezra Studies, Chicago 1910 (größtenteils zuvor in Bd. 23. 24. 25 des Americ. Journ. of Semitic Languages erschienen). Zu Torreys Hypothese A. Jacob, Septuagintastudien zu Ezra, Diss. Breslau 1912, 43—46. Aehnlich wie Torrey urteilt auch S. Mowinckel, Statholderen Nehemia, Kristiania 1916, der aus Iosephos noch mehr über den Inhalt jener echten Septuagintaübersetzung des Chronikwerks gewinnen zu können glaubt; der apokryphe Esra sei nur ein Fragment jenes Werks.

[6] E. Bayer, Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia (Bibl. Stud. her. von O. Bardenhewer 16, 1), Freiburg i. B. 1911; auch Bayer sieht im griech. Esra und Nehemia (*Ἔσδρας Β'*) das Werk Theodotions.

[7] B. Walde, Die Esdrasbücher der Septuaginta, ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht (Bibl. Stud. her. von O. Bardenhewer 18, 4), Freiburg i. B. 1913; Walde sucht den griech. Esra und Nehemia als wirkliche Septuaginta (nicht Theodotion) zu erweisen. Der apokryphe Esra, dessen selbständige Teile, wie der Pagenwettstreit, auch aus einer hebräisch-aramäischen Vorlage stammen, sei ein nahezu vollständig erhaltenes, in Ägypten entstandenes Tendenzwerk.

602. Zusätze zu Esther. Das kanonische Buch Esther[1] erzählt, wie die Jüdin Esther, die Pflegetochter des Mardochai, als Gemahlin des Königs Ahasveros (Xerxes) ihr Volk vor der ihm von Haman, dem obersten Minister des Königs, drohenden Vernichtung bewahrt und ihm Rache an seinen Feinden, besonders Haman, verschafft. In diese Erzählung sind zur weiteren Ausschmückung sieben Stücke eingeschoben, z. B. zwei Gebete: das des Mardochai um Errettung des Volks und das der Esther um Gelingen ihres Unternehmens; zwei Urkunden:[2] das Edikt des Königs betreffend die Vernichtung der Juden und das Edikt zu ihren Gunsten; die Deutung des Traumes des Mardochai u. ä.

Ob diese Stücke von dem Übersetzer des kanonischen Buches herrühren, ist fraglich. Ebenso ist es noch eine Streitfrage, ob den Zusätzen (oder wenigstens einem Teil von ihnen) ein hebräisches Original zugrunde lag.[3] Der Sprachcharakter macht aber die Annahme einer hebräischen Vorlage unwahrscheinlich.[4] Jedenfalls sind die vorhandenen hebräischen und aramäischen Texte ähnlichen Inhalts viel jünger und von den griechischen Zusätzen beeinflußt.[5]

Der griechische Text liegt in zwei Rezensionen vor, dem gewöhnlichen, den auch die Handschriften A B s bieten, und einem stark veränderten in den Handschriften 19. 93. 108. Der letztere geht auf die Rezension des Märtyrers Lucian zurück. Vgl. die Ausgaben beider Texte von O. F. Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece, Leipz. 1871, 30 ff.: P. de Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece, Gött. 1883, 504 ff.: A. Scholz in seinem Kommentar (s. unten Anm. 3), Anhang II ff. Iosephos stimmt meist mit dem Vulgärtext überein.

Nach der Unterschrift des Buches ist die Uebersetzung das Werk eines Lysimachos aus Jerusalem und wurde von Dositheos und seinem Sohn Ptolemaios im vierten Jahr der
421 Regierung des Ptolemaios und der Kleopatra nach Aegypten gebracht. Gemeint ist wahrscheinlich Ptolemaios VIII Lathyros (Soter II); die Zeitbestimmung führt also auf das Jahr 114: B. Jakob, Das Buch Esther bei den Septuaginta, Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 10 (1890) 274 ff.: P. Wendland, Berl. phil. W.schr. 20 (1900) 1198. Auf Ptolemaios XIV und das Jahr 48/47 bezieht die Unterschrift H. Willrich, Judaica, Gött. 1900, 4.

603. Zusätze zu Daniel. Mit dem kanonischen Buch Daniel sind in der griechischen Übersetzung fünf Stücke verbunden: 1. Das Gebet des Asarja. 2. Der Lobgesang der drei Männer im glühenden Ofen. 3. Die Geschichte der Susanna.[6] 4. Die Geschichte vom Götzenbild des Bel. 5. Die Geschichte von dem Drachen. Von diesen fünf Stücken sind nur die beiden ersten organisch in das Buch Daniel (nach 3, 23) eingefügt: die drei anderen stehen mit ihm nur dadurch in Zusammenhang, daß Daniel eine Rolle in ihnen spielt.

Bei allen fünf Stücken ist es fraglich, ob ein hebräisches Original

[1] H. Gunkel, Esther (Religionsgeschichtl. Volksbücher II 19/20), Tübingen 1916.

[2] Hierin zeigt sich der Einfluß hellenistischer Geschichtschreibung: P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, Tüb. 1907, 110; [2]1912, 197.

[3] Für eine hebräische Vorlage z. B. A. Scholz, Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen, Würzb. u. Wien 1892, S. XXI ff. Für einige Stücke nimmt hebräische Vorlage an z. B. J. Wellhausen, Gött. Gel. Anz. 1902, 131 f.

[4] O. F. Fritzsche, Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen I, Leipz. 1851, 71: J. M. Fuller bei H. Wace, Apocrypha I, London 1888, 361—365.

[5] Vgl. darüber V. Ryssel bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, Tüb. 1900, 194 ff.

[6] In der Uebersetzung des Theodotion steht diese Geschichte am Anfang des Buches Daniel, im Chisianus (s. oben S. 549) dagegen und in der lateinischen Uebersetzung am Schlusse (als Cap. 13).

anzunehmen ist.[1] Gegen eine hebräische Vorlage der Susannageschichte machte schon Iulius Africanus (Ep. ad Orig.) die griechischen Wortspiele (V. 54 f., 58 f.) geltend.[2] Andererseits lassen sich gerade in diesem Stück die Verschiedenheiten zwischen dem Text Theodotions und dem der Septuaginta schwer erklären ohne die Annahme verschiedener hebräischer Vorlagen.

Die Ueberlieferung ist die nämliche wie bei dem kanonischen Daniel (s. oben S. 549): die Septuaginta ist nur im Cod. Chisianus erhalten, sie liegt aber auch der syro-hexaplarischen Uebersetzung zugrunde; in den anderen Septuagintahandschriften steht die Uebersetzung Theodotions, die auch der Vulgata und den orientalischen Uebersetzungen zugrunde liegt; R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha I 626.

604. Das Gebet Manasses. Die Erwähnung eines Gebetes des Königs Manasse II. Chron. 33, 12 f. 18 f. gab Veranlassung zur Komposition eines für die dort geschilderte Situation passenden Gebetes. Das Gebet ist nicht aus dem Hebräischen übersetzt, wie man früher annahm,[3] sondern von Haus aus griechisch.

Das Gebet steht nur in wenigen Septuagintahandschriften, und zwar nicht in II. Chron., sondern unter den *Ὠδαί*, die dem Psalmenbuche angehängt sind (so z. B. als Nr. 8 in Cod. Alex. = *A*). Außerdem aber findet es sich auch in den Constitutiones apostolicae II 22 und deren ältester Form, der nur syrisch und teilweise lateinisch erhaltenen Didascalia. Wahrscheinlich stammt sogar der Text der Septuagintahandschriften aus den Constitutiones oder deren Vorlage. E. Nestle, Septuagintastudien III, Maulbronner Progr., Stuttg. 1899, 18 f.; ders., Septuagintastudien VI, Stuttg. 1911, 12 f.; Fr. Nau, Revue de l'Orient chrétien 13 (1908) 137. In die Vulgata ist das Gebet erst spät aufgenommen worden; es fehlt auch in den meisten älteren Septuagintaausgaben. Ueber alte Uebersetzungen: R. H. Charles Apocrypha and Pseudepigrapha I 616 f.

605. II. Selbständige Schriften. Außer den eben besprochenen Ergänzungen kanonischer Bücher fanden im griechischen Alten Testament und damit in der Bibel der Kirche auch noch mehrere selbständige Schriften Aufnahme, teils Übersetzungen hebräischer Originale, die nicht mehr in den jüdischen Kanon aufgenommen worden waren, teils griechische Schriften, die in Anlehnung an die kanonischen Bücher verfaßt waren.

Das Buch Baruch ist eine pseudepigraphe Schrift, die nach 1, 1—14 Baruch, der Freund des Propheten Jeremia,[4] in Babylonien verfaßt und nach Jerusalem an den Hohenpriester geschickt haben soll. Nach dieser geschichtlichen Einleitung bildet den 1. Teil 1, 15—3, 8 ein großes Bußgebet der Verbannten; im 2. Teil 3, 9—4, 4 wird Gottes Gesetz als Quell aller Weisheit gepriesen und Israel ermahnt, zu ihm zurückzukehren; im 422
3. Teil 4, 5—5, 9 wird das über die Wegführung seiner Kinder klagende Jerusalem getröstet und ihm die Heimkehr der Verbannten verheißen.

Die hier vereinigten Stücke rühren wohl nicht von einem Verfasser her; jedenfalls zeigen der 2. und 3. Teil ganz anderen Stil als der erste und stehen mit ihm nur in sehr losem Zusammenhang.[5] Für den ersten

[1] Gegen eine hebräische Vorlage z. B. O. F. Fritzsche (oben S. 554, 4) 115 f.; E. Schürer III[4] 453; für hebräische Originale z. B. A. Bludau, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel, Freib. i. B. 1897, 157 ff.; R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha I 627 ff.

[2] Vgl. aber W. Reichardt, Texte und Unters. 34, 3, Leipz. 1909, 65 f.; C. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha I 650.

[3] Vgl. auch C. J. Ball bei H. Wace, Apocrypha II, London 1888, 361 ff.

[4] Ierem. 36. 43. 45.

[5] Während E. Schürer III[4] 461 f. u. a. den 2. und 3. Teil als späteren Anhang an den aus dem Hebräischen übersetzten 1. Teil ansehen, hält C. Steuernagel a. a. O. 791 den 2. und 3. Teil (3, 9—5, 9) für das eigent-

Teil ist hebräisches Original sicher anzunehmen: bei dem Rest des Buches wird die Gewandtheit der griechischen Sprache gegen die Annahme einer Übersetzung geltend gemacht: doch ist dieser Grund nicht ausschlaggebend, da ja auch die freiere Bearbeitung einer hebräischen Grundschrift vorliegen kann.[1]

Da sich im Bußgebet Anklänge an das Buch Daniel finden,[2] so ist die Entstehungszeit frühestens die Zeit der Makkabäer; die Vorlage einzelner Teile kann freilich älter sein. Da aber das Buch die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung des Volkes voraussetzt (allerdings nach des Verfassers Fiktion zur Zeit der Chaldäer), hat man die Abfassungszeit des Buches in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus herabrücken wollen.[3] Aber diese Vermutung wird durch die Tatsache widerlegt, daß nach der Untersuchung H. St. John Thackerays[4] der griechische Text des ersten Teils des Buches Baruch und des zweiten Teils des Jeremias von der gleichen Hand stammt. Man wird also an der Makkabäerzeit als Zeit der Entstehung festhalten dürfen.

In der Überlieferung wurde das Buch frühe mit dem des Propheten Jeremia verbunden[5] und daher von den Kirchenvätern häufig als Schrift des Jeremia zitiert.

Für die Herstellung des Textes kommen außer den griechischen Handschriften (in Sinait. fehlt Baruch) verschiedene lateinische, die beiden syrischen Uebersetzungen und eine koptische und eine äthiopische Uebersetzung in Betracht: E. Schürer III⁴ 466; R. R. Harwell, The principal versions of Baruch. Diss. Yale University 1915 (nach Harwell stammt der griech. Text von einer Hand und ist die Grundlage sowohl für die syrischen als die lateinischen Uebersetzungen). — Sonderausgabe J. J. Kneucker, Das Buch Baruch. Geschichte und Kritik. Uebersetzung und Erklärung. Leipzig 1879 (S. 351 ff. Rückübersetzung ins Hebräische). — Ueber die Baruchapokalypsen s. unten § 621, über die Reliquia verborum Baruch § 629.

606. Der Brief des Jeremias ist ein dem Propheten Jeremias in den Mund gelegtes Mahnschreiben, gerichtet an die als Gefangene nach Babylon ziehenden Juden, um sie vor dem Abfall zu den heidnischen Götzen zu warnen und ihnen die Nichtigkeit der Götzenbilder zu zeigen. Da der Brief in gewandtem Griechisch geschrieben ist, haben viele Gelehrte Griechisch für die Urschrift des Briefes gehalten.[6] Aber der Götzendienst, dessen Schilderung durchaus den Eindruck eigener Anschauung macht, ist nicht der Ägyptens, sondern Babylons, wie vor allem W. Naumann[7] gezeigt

liche Baruchbuch. Aber es ist kaum wahrscheinlich, daß in der verhältnismäßig späten Zeit, in die St. das Buch ansetzt, der rein griechische Teil durch eine Uebersetzung aus dem Hebräischen ergänzt wurde.

[1] Für eine hebräische Grundschrift des Ganzen auch R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha I 573 f.

[2] Vgl. bes. Bar. 1. 15—18 mit Dan. 9. 7—10.

[3] E. Schürer III⁴ 462 f.

[4] The Greek Translators of Jeremiah, Journ. of Theol. Studies 4 (1902/3) 261—266; E. Nestle, Septuagintastudien IV, Maulbronner Progr., Stuttg. 1903, 11 ff. Z. B. ist Jerem. 32 (39). 36 und Bar. 2. 25 das Wort ἀποστολή in der Bedeutung „Pest" gebraucht. Wichtig für die Feststellung der Entstehungszeit ist auch das Verhältnis zwischen Baruch und den Psalmen Salomos: vgl. z. B. Bar. 5. 5—9 und Psal. Sal. 11. 2—9. Die Frage der Priorität wird aber verschieden beantwortet: H. E. Ryle and M. Rh. James, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*. Psalms of the Pharisees, Cambridge 1891, LXXVII; R. H. Charles I 572 ff.

[5] Die Reihenfolge ist wenigstens in Alex. (*A*) und Vatic. (*B*): *Ἰερεμίας, Βαρούχ, Θρῆνοι, Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου*.

[6] J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, XXIII, vermutet in der Bekämpfung des Götzendienstes die Verwendung hellenistischer Vorbilder.

[7] Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (Beihefte zur Ztschr. f. d. altt Wiss. 25), Gießen 1913, 2 ff.

hat. Schon dies macht eine semitische Urschrift wahrscheinlich; dazu kommen einige nur als Übersetzungssemitismen[1] anzusehende ungriechische Wendungen, vor allem aber ein Übersetzungsfehler (schesch ist V. 71 mit Marmor statt mit Byssus übersetzt):[2] darum ist ein hebräisches Original mit Sicherheit anzunehmen.

Der Brief ist in den Handschriften und Kanonverzeichnissen mit den Klageliedern Jeremiae verbunden:[3] in der Vulgata (und der Lutherschen Übersetzung) ist er als 6. Kapitel an Baruch angeschlossen.

607. Das Buch Tobit[4] ist eine paränetische Erzählung (vgl. oben S. 541). In der Form einer Erzählung, die wohl keinen Anspruch darauf macht, als Wiedergabe wirklicher Begebenheiten zu gelten, zeigt der Verfasser den Segen wahrer Frömmigkeit und treuer Gesetzeserfüllung. Das 423
Buch erzählt von den Schicksalen des Tobit, eines der von Salmanassar nach Ninive abgeführten Israeliten aus dem Stamme Naphthali, und seines Sohnes Tobias, der unter Begleitung des Engels Raphael eine Reise nach Ekbatana in Medien macht[5] und sich dort Sara, die Tochter Raguels, zur Gattin nimmt. Die Erzählung ist mit vielen wunderbaren Zügen ausgestattet und gibt ein Bild ebensowohl von dem innigen Familienleben wie von dem Dämonen-[6] und Engelglauben zur Zeit des Verfassers, der im 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr. gelebt haben wird. Den Bau des herodianischen Tempels scheint er nach 14, 5 noch nicht gekannt zu haben. Die Frage, ob das Buch griechisches Original oder Übersetzung aus dem Hebräischen (Aramäischen) ist, wird verschieden beantwortet:[7] die wahrscheinlich ursprünglichere Gestalt des Textes im Sinaiticus spricht für die Annahme eines semitischen Original.[8]

Zur Zeit des Origenes war kein hebräischer Text bekannt; vgl. Epist. ad Afric. c. 13: *Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται, οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ, οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἂν' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν.* Hieronymus dagegen übersetzte, wie er in seiner Praef. in vers. libri Tobiae erzählt, nach einem chaldäischen Text, den er sich von einem beider Sprachen Kundigen ins Hebräische übersetzen ließ. Doch kann sein chaldäischer Text ebenso wie der von A. Neubauer (The Book of Tobit, Oxford 1878) herausgegebene chaldäische Text aus inneren Gründen nicht die Vorlage des griechischen Textes gewesen sein: Th. Nöldeke, Monatsberichte der Berl. Akad. 1879, 45—69; A. Schulte, Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext. Theol. Quartalschr. 90 (1908).

[1] W. Naumann a. a. O. 46 f.; C. J. Ball bei R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha I 597 f.

[2] E. Nestle, Septuagintastudien IV, Stuttg. 1903, 19.

[3] Nicht, wie manchmal angegeben wird, mit Baruch; s. oben S. 556, 5 und E. Nestle, Septuagintastudien IV 17 f.

[4] In der Vulgata heißen Vater und Sohn, von denen erzählt wird, und darnach auch das Buch *Tobias*, im griechischen Text dagegen heißt der Vater und das Buch *Tobit* (*Τωβίτ A, Τωβείτ B, Τωβείθ* ℵ) und nur der Sohn *Tobias*.

[5] C. Fries, Ztschr. f. wiss. Theol. 53 (1911) 54—87 sieht in dieser Reise und anderen Einzelheiten eine Aehnlichkeit zwischen unserem Buch und der Telemachie und nimmt an, daß vielleicht ein gemeinsamer Mythenkern beiden Erzählungen zugrunde liegt, da von einer literarischen Abhängigkeit nicht die Rede sein könne. Aber die Aehnlichkeiten sind nicht derart, daß die beiden Erzählungen nicht völlig unabhängig voneinander sein könnten. Richtig ist die Beobachtung (Fries 83 ff.), daß die Tobiterzählung zwei Hauptbestandteile enthält, die Versuchungsgeschichte des weisen Tobit und die Brautfahrt des Tobias. Ob aber diese Teile einmal selbständig waren, ist sehr fraglich.

[6] Der böse Geist Asmodi (*Ἀσμοδαῖος* 3, 8. 17) ist der Dämon Aëshma des Parsismus; in der späteren jüdischen Litteratur spielt er als Aschmedai eine große Rolle.

[7] Die Litteratur bei E. Schürer III[4] 240[24].

[8] Neue Belege für eine semitische Urform gibt F. Perles, Oriental. Lit.Ztg. 14 (1911) 208—210.

182—204. Ebensowenig ist dies der Fall bei den verschiedenen hebräischen Texten: über sie und die übrigen für die Textgestaltung wichtigen Uebersetzungen (lateinisch, syrisch, äthiopisch, armenisch, koptisch-sahidische Bruchstücke): E. Schürer III[4] 241—246; A. Schulte, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias (Bibl. Studien herausg. von O. Bardenhewer 19, 2). Freiburg i. B. 1914; D. C. Simpson, Chief Recensions of the Book of Tobit, The Journ. of Theol. Stud. 14 (1912/3) 516—530.

Der griechische Text ist in zwei Rezensionen überliefert, von denen die eine vor allem durch Vatic. und Alex., die andere vor allem durch Sinait. vertreten ist; für die größere Ursprünglichkeit der letzteren sprechen die darin vorkommenden Semitismen, die größere Ausführlichkeit und viele einzelne Stellen: E. Nestle, Septuagintastudien III 5 f. 22 ff.; IV 9 f. (wo auch andere Litteratur angeführt ist) und besonders D. C. Simpson a. a. O. Die entgegengesetzte Ansicht (früher allgemein) vertritt M. Löhr, Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 20 (1900) 243—263; P. Vetter, Theol. Quartalschr. 86 (1904) 530; Joh. Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit, Gött. Diss., Leipz. 1907 (auch Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 13, 1908), 33—53. A. Schulte a. a. O. 26 nimmt an, daß beide Rezensionen unabhängig voneinander in verschiedener Weise den ursprünglichen Text bearbeitet haben, indem Vatic. und Alex. ein glatteres Griechisch hineinbrachten und kürzten, Sinait. aber verschiedene Zusätze zu dem ursprünglichen Wortlaut machte. — Ein dritter griechischer Text in den Hss. 44, 106, 107 ist keine besondere Rezension, sondern eine Bearbeitung des im Sinait. enthaltenen Textes.

Die Erzählung des Buches Tobit zeigt gewisse Ähnlichkeiten mit der Geschichte vom dankbaren Toten, die sich bei verschiedenen Völkern findet: auch in ihr wird die Bestattung eines Leichnams belohnt und der Held der Erzählung heiratet wie der junge Tobit ein Mädchen, das schon mehrere Männer in der Brautnacht verloren hat, und wird auf wunderbare Weise gerettet.[1] Aber eine litterarische Abhängigkeit des Buches Tobit von einer älteren Form der Erzählung läßt sicht nicht erweisen.

Wichtiger ist, daß Tob. 14, 10 auf die Geschichte des weisen Achikar angespielt ist, der als Neffe Tobits auch 1, 21 f.; 2, 10; 11, 18 erwähnt wird.[2] Der Inhalt der in vielen Sprachen erhaltenen Geschichte ist etwa folgender: Achikar, der Kanzler des assyrischen Königs Sanherib, wird von seinem Neffen Nadan, den er an Kindes Statt erzogen hatte, verleumderischerweise des Hochverrats beschuldigt und vom König zum Tode verurteilt. Das Todesurteil wird aber nicht vollstreckt, und als Sanherib in Not kommt, bringt ihm Achikar, der bis dahin verborgen gehalten worden war, Hilfe. So wird er in all seine früheren Ehren eingesetzt: der undankbare Neffe aber erleidet einen schimpflichen Tod. An verschiedenen Stellen der Erzählung sind dem weisen Achikar Weisheitssprüche und Tierfabeln in den Mund gelegt.[3]

Alter und Herkunft der Achikargeschichte sind eine vielumstrittene Frage. Von der größten Bedeutung war es daher, daß sich unter den Papyri von Elephantine Reste einer aramäischen Übersetzung der Achikargeschichte fanden.[4] Damit wurde der Achikarroman zunächst in ein höheres

[1] M. Plath, Theol. Stud. u. Krit. 74 (1901) 404—414; J. Müller, Beihefte z. Ztschr. f. d. altt. Wiss. 13 (1908) 2—10.

[2] Ohne hinreichenden Grund sind alle auf Achikar bezüglichen Stellen von einzelnen Gelehrten als nachträgliche Zusätze erklärt worden.

[3] Nach Clem. Alex. Strom. I 69 (*Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς ⟨ἰδίους⟩ πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀχικάρου σοφίαν ἐμμεμετρῆσθαι τοῖς ἰδίοις συγγράμμασι*) soll sich Demokritos Sprüche des Babyloniers Akikaros (= Achikar) angeeignet haben; in der Tat finden sich bei einem arabischen Schriftsteller unter Demokritossprüchen solche, die auch in der Achikargeschichte vorkommen: vgl. R. Smend, Alter und Herkunft des Achikarromans S. 67—75.

[4] E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911, 147—182; A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine

Alter gerückt, als man bisher angenommen hatte. Außerdem wurde die schon früher von einzelnen Forschern vertretene Anschauung, daß die Urschrift des Romans assyrisch-babylonischen Ursprungs sei, neu bestärkt. Aber es ist wahrscheinlich, daß es einmal auch eine jüdische Achikarschrift gegeben hat. Spuren ihres Einflusses lassen sich im Alten und Neuen Testament nachweisen:[1] wahrscheinlich geht auch die syrische Rezension auf eine hebräische Schrift zurück.[2]

Die griechische Bearbeitung des Romans findet sich in der Vita Aesopi.[3] Wann die Griechen die Achikargeschichte zuerst kennen lernten, ist fraglich.

Ausgaben der verschiedenen Texte: The Story of Aḥikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic versions by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis, [2]Cambridge 1913 (die erste Auflage, noch ohne die aramäischen und alttürkischen Texte, London 1898); die englische Uebers. der verschiedenen Rezensionen von denselben Verfassern auch in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 715—784. — Fr. Nau, Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien. Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néosyriaque, slave et roumaine, Paris 1909. — Von der griechischen Bearbeitung ist eine Rezension gedruckt in den Fabulae Romanenses graece conscr. ed. A. Eberhard, Leipzig 1872, c. 23—32 (daraus bei J. R. Harris 162—170); eine andere bei A. Westermann, Vita Aesopi, Braunschweig 1845, c. 19 f. Ueber Bruchstücke einer dritten Rezension im Papyrus Golenischeff vgl. H. Weil, Revue de philol. 9 (1885) 19—24. — K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.[2], München 1897, 897 f.; A. Hausrath bei Pauly-Wissowa VI 1711 ff.; ders., Achiqar und Aesop. Das Verhältnis der orientalischen zur griechischen Fabeldichtung. Heidelb. Akad. Sitz.-ber. Philos.-hist. Kl. 1918, 2.

Ueber slavische und georgische Achikartexte vgl. W. Lüdtke, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 31 (1911) 218 f. — Im allgemeinen: E. Schürer III[4] 247—258; R. Smend, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop (Beihefte zur Ztschr. f. d. altt. Wiss. 13, 1908, 55—125); Th. Nöldeke, Untersuchungen zum Achiqar-Roman, Abhandl. d. Gött. Ges. d. W. Phil.-hist. Kl. N. F. 14, 4, Berlin 1913; Br. Meissner, Das Märchen vom weisen Achiqar (Der alte Orient 16, 2), Leipzig 1917. — K. Münscher, Burs. Jahresb. 170 (1915) 211—213.

608. Das Buch Judith, gleich dem Buche Tobit eine didaktische 424
Erzählung, berichtet von der Befreiung des belagerten Betylua[4] durch die schöne Judith, die den feindlichen Feldhauptmann Holofernes in seinem Zelte ermordet. Die geschichtlichen Unmöglichkeiten (Nebukadnezar, König von Assyrien, herrscht in Ninive zu einer Zeit, da die Juden eben aus der Gefangenschaft heimgekehrt sind und den Tempel wieder erbaut haben!) zeigen, daß die Erzählung frei erfunden ist. Einige Züge, z. B. die Namen des Holofernes und des Eunuchen Bagoas, scheinen die Feldzüge Artaxerxes III Ochos[5] geliefert zu haben.[6] Die religiösen Anschauungen des Buches, z. B. die Betonung der Reinheits- und Speisegesetze,[7] verweisen

(Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients 4), Leipzig 1911; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912, 102 ff.; Fr. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Achikartexte aus Elephantine (= Alttestamentl. Abhandl. herausg. von J. Nikel V 5), Würzburger Diss., Münster i. W. 1914; Fr. Nau, Aḥiqar et les papyrus d'Eléphantine, Rev. bibl. N. S. 9 (1912) 68—79.

[1] J. Rendel Harris, The Story of Aḥikar[2] LV—LXXIII; Fr. Stummer a. a. O. 57 ff.

[2] Gegen jüdischen Ursprung des syrischen Achikar Th. Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman 28.

[3] Vgl. oben I[6] 192, 5.

[4] In der Vulgata: Bethulia. Die Lage des Ortes ist nicht bekannt.

[5] Diod. XXXI 19, 2 f.; XVI. XVII passim; F. Cauer bei Pauly-Wissowa II 2771 f.

[6] Auf Artaxerxes III verweist schon die Chronik des Sulpicius Severus II 14—16. Vgl. auch J. Marquart, Philol. 54 (1895) 507 bis 510. — Schichtenweise Entstehung des Buches und Vermischung von vier verschiedenen geschichtlichen Situationen sucht zu erweisen Fr. Steinmetzer, Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Judithererzählung, Leipz. 1907. E. Schürer, Theol. Lit.ztg. 33 (1908) 39 f.

[7] 8, 6; 11, 12 f.; 12, 2. 7. 19.

das Buch in die Makkabäerzeit. Für sie paßt auch am besten die Tendenz des Buches, den Glauben an Gottes wunderbare Hilfe im Kampf gegen übermächtige Feinde zu stärken und zu tapferem Widerstand zu ermutigen.

Das Buch ist die Übersetzung eines verlorenen hebräischen Originals, wie aus den zahlreichen Hebraismen und einzelnen Übersetzungsfehlern hervorgeht.[1]

Zur Zeit des Origenes war kein hebräischer Text bekannt: s. oben S. 557. Hieronymus benützte für seine Uebersetzung (neben der alten lateinischen Uebersetzung) einen chaldäischen Text. Die erhaltenen hebräischen Texte sind jüngeren Ursprungs.

Für die Textbearbeitung kommen neben den verschiedenen griechischen Rezensionen die Uebersetzungen (zwei lateinische, zwei syrische, eine äthiopische) in Betracht: Litteratur bei E. Schürer III[4] 234—237: A. E. Cowley bei R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha I 243 ff.: einige Textverbesserungen gibt B. Risberg, Eranos 14 (1914) 65—74.

609. Die Weisheit des Jesus Sirach ist die älteste und, abgesehen von dem I. Makkabäerbuch, auch bedeutendste Schrift unter den alttestamentlichen Apokryphen. Der größte Teil des Buches gehört litterarisch[2] der Gattung der Spruchweisheit an und hat das kanonische Buch der Sprüche Salomos zum Vorbild. Teils in Einzelsprüchen teils in größeren zusammenhängenden Abschnitten gibt der Verfasser auf Grund seiner religiösen Weltanschauung und seiner praktischen Lebenserfahrung für alle Lebensverhältnisse Lehren und Ratschläge, die in dem Satze 1, 14 gipfeln: *ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον*.[3] Indem er aber die Gottesfurcht als der Weisheit Anfang bezeichnet, stellt er seine Weisheitslehre in Gegensatz zur heidnischen Weisheit. Sein Buch warnt vor dem immer weiter um sich greifenden Hellenismus und ermahnt zu treuem Festhalten an der jüdischen Frömmigkeit.[4]

Neben der eigentlichen Spruchdichtung, in der besonders häufig die Form der Mahnung, des Gebotes und Verbotes verwendet ist, finden sich auch zahlreiche Stücke aus anderen lyrischen Gattungen, religiöse Hymnen, Dank- und Klagelieder. Durch diese Mischung verschiedener Gattungen sucht der Verfasser nicht nur Abwechslung in seine Dichtung zu bringen, sondern auch der Mannigfaltigkeit der Stimmungen seiner Zeit Ausdruck zu verleihen.[5]

Der Verfasser nennt sich selbst 50, 27; durch Kombination der Lesarten des griechischen und hebräischen Textes ergibt sich, daß er Josua (Jesus), Sohn des Eleasar des Sohnes des Sirach (hebr. סִירָא) hieß. Er ist also der Enkel, nicht der Sohn Sirachs. Seine Lebenszeit bestimmt sich darnach, daß sein Enkel, der das Buch ins Griechische übersetzte, nach seiner eigenen Angabe im *Πρόλογος* im 38. Jahre des Königs Euergetes (damit kann nur Ptolemaios VII Physkon Euergetes II gemeint sein, der von 170 v. Chr. an regierte), also im Jahr 132 v. Chr. nach Ägypten kam. Der Großvater lebte demnach um die Wende des 3. und 2. Jahrhunderts

[1] Auffallend ist dabei freilich, daß sich 8, 16 ein Zitat aus Num. 23, 19 nach der Septuaginta findet: E. Nestle, Marginalien und Materialien, Tüb. 1893, 46.

[2] Ueber die litterarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach vgl. W. Baumgartner, Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 34 (1914) 161—198.

[3] Vgl. Prov. 1, 7; 9, 10; Psal. 110 (111), 10.

[4] Ueber diese antihellenistische Tendenz des Buches Sirach R. Smend, Gött. Gel. Anz. 1906, 756 ff.

[5] W. Baumgartner a. a. O. 195.

v. Chr. Dazu stimmt auch, daß unter dem 50. 1 genannten Hohenpriester Simon, dem Sohne des Onias, wohl der zu Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. lebende Simon II zu verstehen ist.

Das hebräische Original der Schrift war zur Zeit des Hieronymus noch vorhanden, der Praef. in vers. libr. Salomonis erzählt, er habe den Ecclesiasticus[1] zusammen mit dem Ecclasiastes (= Prediger Salomonis) und dem Hohenlied hebräisch in einer Handschrift gefunden. Dann ging der hebräische Text verloren: erst 1896 bis 1900 wurden umfangreiche hebräische Bruchstücke (etwa zwei Drittel des Ganzen) in der Genisa der Synagoge in Kairo aufgefunden.

Facsimileausgabe: Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the book of Ecclesiasticus in Hebrew, Oxford-Cambridge 1901. Andere Ausgaben von H. L. Strack, Die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirachs, Leipz. 1903; N. Peters, Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, Freib. i. B. 1905; R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch herausgegeben, Berl. 1906.

Für die Herstellung des griechischen Textes kommen außer diesen hebräischen Bruchstücken in Betracht: 1. die direkt nach dem hebräischen, nicht dem griechischen Texte angefertigte syrische Uebersetzung der Peschito (von ihr ist die arabische Uebersetzung abhängig); 2. die alte lateinische, von Hieronymus unverändert in die Vulgata herübergenommene, 3. die von A. M. Ceriani (vgl. oben S. 549, 6) herausgegebene syrohexaplarische, 4. die sahidisch-koptische, 5. die äthiopische, 6. die armenische Uebersetzung des griechischen Textes. Alles ist verwertet in dem umfangreichen Werke von R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt, Berl. 1906. Vgl. die Selbstanzeige Smends, Gött. Gel. Anz. 1906, 755—771; A. Jülicher, Theol. Lit.ztg. 33 (1908) 323—329. — R. Smend, Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach, Berl. 1907. — W. O. E. Oesterley, The Wisdom of Jesus the Son of Sirach or Ecclesiasticus, with introduction and notes, Cambridge 1912; N. Peters, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, übers. u. erklärt (Exeg. Handbuch z. A. T. 25. Bd.), Münster i. W. 1913.

Ein besonderes Problem bieten noch zahlreiche Zusätze, die sich in einzelnen griechischen Handschriften, besonders den Minuskeln 248 (= Vatic. gr. 346) und 70 (= Monac. graec. 551), und in anderen Textquellen finden. Da manche von ihnen auch in der syrischen Uebersetzung stehen, müssen sie auf einen erweiterten hebräischen Text zurückgehen, nach dem dann auch die ursprüngliche griechische Uebersetzung in einzelnen Exemplaren revidiert wurde. R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt, XCI—CXVIII. Anders erklären die Entstehung der Glossen A. Schlatter, Der Glossator des griechischen Sirach = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie I 5/6, Gütersloh 1897, 103—191, und V. Ryssel in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, Tüb. 1900, 246. — Sonderausgabe des Cod. 248 mit wertvollen Untersuchungen: Ecclesiasticus. The Greek Text of Codex 248 edited with Textual Commentary and Prolegomena. By J. H. A. Hart, Cambridge 1909. 426

Alle griechischen Handschriften gehen auf einen Archetypus zurück, in dem durch Blätterversetzung der Abschnitt 33, 13—36, 16, der zwischen 30, 24 und 30, 25 stehen sollte, an die falsche Stelle geriet, wo er jetzt steht. Ueber stichisch geschriebene Palimpsestfragmente des Sirach aus Jerusalem A. Rahlfs, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens I 7 (= Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1915, 404—414), Berlin 1915.

610. Die Weisheit Salomos, ist wie die Weisheit des Jesus Sirach eine Spruchdichtung nach dem Muster der Sprüche Salomos, schließt sich also der litterarischen Form nach eng an die eben besprochene Schrift an. Dagegen unterscheidet sie sich von ihr wesentlich durch ihren Inhalt. Während in der Weisheit des Jesus Sirach sich nur vereinzelt Spuren griechischen Einflusses zeigen, ist die Weisheit Salomos eines der wichtigsten Dokumente für die Beeinflussung des alexandrinischen Judentums

[1] So heißt er in der lateinischen Bibel als hervorragendstes Buch unter den Ecclesiastici, d. h. den kirchlichen Lesebüchern (vgl. oben S. 551). In Zitaten finden sich daher häufig Verwechslungen mit dem Buch Ecclesiastes. — Bei den kirchlichen Schriftstellern (zuerst bei Clemens Alexandrinus Strom. II 24, 1. 5; VI 146, 2 (?); VII 105, 1) und in den Kanonverzeichnissen wird das Buch häufig als Werk Salomos zitiert.

durch die hellenistische Philosophie.[1] Sie ist auch darin typisch für das hellenistische Judentum, daß der Verfasser trotz aller Empfänglichkeit für die griechische Bildung doch im Grunde ein echter Jude geblieben ist.

Die Sprache des Buches, von der schon Hieron. Praef. in vers. libr. Salom. sagt: *ipse stylus Graecam eloquentiam redolet*, zeichnet sich durch reichen Wortschatz und gewandte Darstellung aus. Die Zahl der in den anderen Büchern der Septuaginta oder überhaupt nirgends sonst zu belegenden Wörter ist groß:[2] rhetorische Kunstmittel sind in reichem Maß verwendet.[3] Darum hielt man bisher die Schrift fast allgemein für ein griechisches Original;[4] aber Fr. Focke[5] hat schwerwiegende Gründe dafür vorgebracht, daß der erste Teil (1—5) nicht ursprünglich griechisch abgefaßt, sondern vom Verfasser des von vornherein griechisch verfaßten zweiten Teils aus dem Hebräischen übersetzt wurde.[6] Während die hebräische Vorlage des ersten Teils wahrscheinlich in Palästina verfaßt wurde und vielleicht die Kämpfe zwischen Pharisäern und Sadduzäern zur Zeit des Alexander Iannaeus (zwischen 88 u. 86 v. Chr.) widerspiegelt,[7] lebte der Übersetzer dieses Teils und Verfasser des zweiten in Ägypten, vermutlich in Alexandreia selbst. Der ganze zweite Teil ist von Haß und Verachtung gegen die Ägypter durchzogen: auf den Tierdienst der Ägypter wird wiederholt (11, 15; 12, 24; 15, 18 f.) angespielt; den äußeren Anlaß für die Schrift gab vielleicht die Judenverfolgung unter Ptolemaios VIII Lathyros im Jahr 88/87.[8] Zu dieser Zeitbestimmung paßt auch die Tatsache, daß der Verfasser noch keine Berührung mit Philon zeigt.[9]

[1] Die wichtigsten Stellen sind 6, 7 (vgl. 14, 3; 17, 2): Betonung der προνοια Gottes; 7, 22 f.: die Lehre von dem πνεῦμα νοερόν . . διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων; vgl. 7, 24 διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα; 7, 25: die Bezeichnung der Weisheit als ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής; 8, 7: die vier Kardinaltugenden; 9, 15: Bezeichnung des Körpers als γεῶδες σκῆνος; 11, 17: die Lehre von der ὕλη ἄμορφος; 13, 2 ff.; 14, 15 ff.: die Erklärungen der Entstehung des Götterglaubens (hierzu J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipz. u. Berl. 1907, XXIII). P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit (Alttest. Abhandlungen, herausg. v. J. Nikel I 4), Münster i. W. 1908, sucht den Einfluß der griechischen Philosophie zu sehr herabzudrücken, betont aber mit Recht, daß es sich nicht um ein wirkliches Studium der griechischen Philosophen handelt. Die Herübernahme von Wendungen und Gedankengängen aus der griechischen Philosophie ist meist ganz äußerlich; von einer wirklichen Verschmelzung jüdischer und griechischer Anschauungen wie bei Philon ist hier nicht die Rede. Vgl. auch A. Bertholet, Theol. Lit.ztg. 35 (1910) 774—776; Fr. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. Testaments N. F. 5), Göttingen 1913, 86 ff.; W. Weber, Zeitschr. f. wiss. Theol. 54 (1912) 230—236.

[2] E. Gärtner, Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit (Schriften der Lehranstalt für die Wiss. des Judentums II 2—4; auch Würzb. Diss.), Berlin 1912, mit vollständigem Wortindex.

[3] Vgl. Fr. Focke 62 ff.

[4] Vgl. J. Freudenthal, Jewish Quarterly Review 3 (1891) 722—753 gegen die von D. S. Margoliouth, Journal of the R. Asiatic Society N. S. 22 (1890) 263—297, aufgestellte Vermutung einer hebräischen Urschrift.

[5] a. a. O. 65 ff., 84 ff.

[6] Die Gründe Fockes wurden noch wesentlich verstärkt durch H. Gressmann, Deutsche Lit.ztg. 35 (1914) 1815 f.; dem gegenüber kommen die Bedenken W. Baumgartners, Theol. Lit.ztg. 39 (1914) 293 f. nicht in Betracht.

[7] Fr. Focke 77 ff. — Auch W. Weber, Zeitschr. f. wiss. Theol. 53 (1911) 322—345; 54 (1912) 205—239, kommt zu dem Ergebnis, daß das „Eschatologische Buch der Weisheit" (Kap. 1—5) in Palästina zur Zeit der Hasmonäer entstanden ist und den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern widerspiegelt.

[8] Fr. Focke 82 ff.

[9] Die bereits von Hieronymus, Praef. in vers. libr. Salom., erwähnte Vermutung, Philon selbst sei der Verfasser, entbehrt jeder Begründung. Wahrscheinlich stand auch in der griechischen Vorlage des Canon Muratorius,

Paulus[1] und der Verfasser des Hebräerbriefs[2] haben die Schrift wahrscheinlich gekannt.

Auch abgesehen davon, daß der erste Teil Spuren der Übersetzung aus dem Hebräischen trägt, ist die Schrift nicht einheitlich. Es lassen sich mehrere nur lose zusammenhängende Abschnitte unterscheiden. Der Hauptgedanke des ersten Teils (1–5) ist der Hinweis auf das kommende Gericht, in dem die Gottlosen und die Gerechten ihren Lohn empfangen werden; der zweite (6–10) schildert die hohen Vorzüge und wunderbaren Wirkungen der Weisheit; der dritte (11—19) zeigt an der Geschichte der Ägypter Gottes strafende Gerechtigkeit, und zwar in der Form eines Vergleichs zwischen den Schicksalen der Ägypter und der Kinder Israel.[3] Eingeschoben ist hier noch (13–15) eine Abhandlung über die Torheit des Götzendienstes, in der Gedanken der hellenistischen Popularphilosophie verwendet sind.[4]

Man hat diese Uneinheitlichkeit der Schrift mit der Annahme verschiedener Verfasser zu erklären versucht.[5] Daß aber die Schrift in der uns vorliegenden Form von einem Verfasser herrührt, ist durch die einheitliche Sprachform des ganzen Buches und die enge Verknüpfung der einzelnen Gedankengruppen bewiesen. Aber der Verfasser scheint nicht nur den ersten Teil für seine Zwecke aus dem Hebräischen übersetzt, sondern auch im zweiten Teil ihm vorliegende Schriften in sein Werk hineingearbeitet zu haben. Solche ursprünglich selbständige Teile waren wohl der Vergleich zwischen den Schicksalen der Ägypter und der Kinder Israel und die Abhandlung über die Torheit des Götzendienstes. Aber die Hand des Bearbeiters hat doch überall zu stark eingegriffen, als daß seine Vorlagen nach Inhalt oder Form genau festzustellen wären.[6]

Auffallend ist auch der Wechsel zwischen poetischer und prosaischer Form. Während im ersten, aus dem Hebräischen übersetzten Teil durchweg die poetische Form des Parallelismus der Glieder durchgeführt ist, nimmt die Verwendung dieser Form im folgenden immer mehr ab. Je selbständiger er die Kunstmittel der griechischen Sprache verwendete,

daß Philon der Verfasser sei. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons II. Erlangen 1890, 101.

[1] Abhängigkeit des Paulus von der Weisheit Sal. sucht (im Anschluß an Früheres) zu beweisen E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, Freib. i. B. 1892, 251—286. Fr. Focke 113—126 hat zwar bewiesen, daß Grafes Gründe nicht zwingend sind; aber die Möglichkeit einer Abhängigkeit bleibt trotzdem bestehen.

[2] Vgl. Hebr. 1, 3 und Weish. 7, 26; Hebr. 4, 12 f. und Weish. 7, 22–24.

[3] Zur Durchführung dieser *σύγκρισις* Fr. Focke 12 ff.

[4] J. Geffcken (oben S. 562, 1) XXIII f.; Fr. Focke 8 ff.

[5] Nach älteren Teilungsversuchen, die C. L. W. Grimm in seinem Kommentar, Leipz. 1860, widerlegte, wurde die Annahme verschiedener Verfasser wieder aufgenommen von W. Weber, Die Composition der Weisheit Salomos, Zeitschr. f. wiss. Theol. 47 (1904) 145–169. Gegen ihn: Fr. Feldmann, Zur Einheit des Buches der Weisheit, Bibl. Zeitschr. 7 (1909) 140—150. Aehnlich wie Weber teilt die Weisheit E. Gärtner (oben S. 562, 2); doch geht er in der Annahme von Einschüben noch weiter. — Vier verschiedene Werke eines Verfassers, die von einem Redaktor zu einem Ganzen verarbeitet wurden, nimmt an H. J. Elhorst, Nieuw theol. Tijdschr. 3 (1914) 1—21.

[6] Fr. Focke 6 ff.; H. Gressmann (oben S. 562, 6) 181 ff. — N. Peters, Bibl. Zeitschr. 14 (1916) 1–14 weist für Kap. 9 als Vorlage einen hebräischen alphabetischen Psalm nach, den der Verfasser in griechischer Uebersetzung seinem Salomon als Gebet um Weisheit in den Mund legt.

desto weniger Gebrauch machte er von der Form der hebräischen Poesie. Auch dieser Wechsel verstärkt den Eindruck der Uneinheitlichkeit.[1]

427 Für die Herstellung des griechischen Textes, der in den ältesten Handschriften gewöhnlich vor Sirach steht, kommen von Uebersetzungen in Betracht: die altlateinische, die syrische der Peschito, die syrohexaplarische, die armenische; E. Schürer III⁴ 510; S. Holmes bei R. H. Charles I 519 f; einige Verbesserungen gibt B. Risberg, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 33 (1913) 206—221. — Neuere Kommentare: P. Heinisch, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt, Münster i. W. 1912; A. T. S. Goodrick, The Book of Wisdom. With Introduction and Notes edited, London [1913].

611. Die 18 Psalmen Salomos sind in mehreren Kanonverzeichnissen[2] unter den *ἀντιλεγόμενα* oder *ἀπόκρυφα* des Alten Testaments aufgeführt; im Codex Alexandrinus (= A) standen sie, wie das am Anfang stehende Inhaltsverzeichnis lehrt, am Schlusse der Handschrift zusammen mit den beiden Clemensbriefen nach den Schriften des Neuen Testaments.[3] Die acht Handschriften, in denen sie enthalten sind, gehen alle auf einen Archetypus zurück, in dem die Psalmen zwischen der Weisheit Salomos und Jesus Sirach standen.[4] Daraus geht hervor, daß die Schrift zeitweise zum griechischen Alten Testament gerechnet wurde, aber keine dauernde Aufnahme in ihm fand. Sie fehlt daher auch in der Vulgata und den „Apokryphen des Alten Testaments".

Die „Psalmen Salomos" sind kein Pseudepigraphon in der gleichen Weise wie die „Weisheit Salomos". Während hier die Worte dem König Salomo in den Mund gelegt werden, machen die Psalmen nirgends darauf Anspruch, Dichtungen Salomos zu sein. Wenn der Titel überhaupt ursprünglich ist, sollte er wohl die Sammlung nur durch den Namen Salomos von dem Psalter Davids unterscheiden.[5]

Der Inhalt der Psalmen läßt die Zeit ihrer Entstehung bestimmen: sie müssen in der Zeit des Pompeius und bald nach seinem Tode (48 v. Chr.) gedichtet sein. Ein fremder Eroberer hat Jerusalems Mauern mit dem Widder erstürmt (2, 1; 8, 21); das Heiligtum haben Heiden betreten (2, 2); Jerusalems Bewohner wurden getötet (8, 23) oder nach Westen in die Gefangenschaft abgeführt (17, 14); aber der Eroberer Jerusalems ist bereits schmählich umgekommen: an der ägyptischen Küste wurde er ermordet und sein Leichnam blieb unbeerdigt liegen (2, 30 f.). Das paßt alles auf die Eroberung Jerusalems durch Pompeius und auf seinen Tod.

Der Standpunkt des Verfassers ist der der pharisäischen Partei: den Hasmonäern, die die Herrschaft an sich gerissen haben, ist er feindlich gesinnt (17, 7 f.). In dem Eingreifen des fremden Eroberers, den die Verblendeten freundlich aufnahmen (8, 15—20), sieht er eine gerechte Strafe

[1] Fr. Focke 50 ff. — L. Mariès, Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse (1¹—9¹⁷), Revue biblique N. S. 5 (1908) 251—257 sucht in den ersten neun Kapiteln drei kunstvoll gegliederte Lieder (Strophe, Gegenstrophe und Schlußstrophe) nachzuweisen und vermutet, daß der Verfasser versuchte, die Gesetze der hebräischen Poesie und der griechischen Rhythmik miteinander zu verbinden. Aber seine Zahlentheorie entbehrt jeder sicheren Grundlage.

[2] O. v. Gebhardt, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*. Die Psalmen Salomos zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben, Leipz. 1895 (Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Litt. 13, 2), 71²; E. Schürer III⁴ 209.

[3] Th. Zahn, Gesch. d. neutestamentl. Kanons II 288 f. Vielleicht standen sie auch im Sinaiticus auf den sechs zwischen Barnabas und Hermas ausgefallenen Blättern; H. B. Swete, Introduction 282².

[4] O. v. Gebhardt a. a. O. 72.

[5] R. Kittel in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II. Tübingen 1900, 127.

Gottes (17, 8—11). Zuversichtlich hofft er, daß Gott den Messias, den 128
König aus Davids Stamm, senden und daß dieser in Jerusalem ein Reich von Gerechten und Heiligen gründen werde (17, 23—51; 18, 6—10). So sind diese Psalmen eine wichtige Quelle unserer Kenntnis von den religiösen Wünschen und Hoffnungen der Pharisäer in den letzten Jahrzehnten vor Christi Geburt.[1]

Das hebräische Original der Psalmen ist verloren:[2] Übersetzungen in andere Sprachen waren bisher nicht bekannt. Erst 1909 veröffentlichte J. Rendel Harris eine syrische Übersetzung des griechischen Textes.[3]

In dieser syrischen Übersetzung sind die Psalmen als Nr. 43—60 gezählt. Von den 42 Liedern, die ursprünglich vorausgingen (jetzt sind es nur mehr 40; vgl. Anm. 3), waren fünf bereits bekannt durch das gnostische Werk „Pistis Sophia"[4] als *ᾠδαὶ Σολομῶντος*.[5] Ferner zitiert Lactantius Instit. IV 12, 3 einen Vers aus der 19. Ode Salomos, der sich wörtlich in der syrischen Sammlung (19, 6) findet, und in zwei Kanonverzeichnissen[6] sind *Ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος* als ein Buch unter den alttestamentlichen Antilegomena erwähnt.

612. Diese Oden Salomos verdienen hier eine Erwähnung, weil sowohl der syrische als der koptische Text[7] eine Übersetzung aus dem Griechischen ist[8] und weil sie eine Zeitlang zu den alttestamentlichen Antilegomena gehörten. Ob sie freilich ihrer Entstehung nach jüdisch sind, das ist zum mindesten sehr fraglich. Harris hielt sie nicht für jüdisch.

[1] J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, Greifsw. 1874, 112 ff. — H. E. Ryle and M. Rh. James, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*. Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. The text newly revised from all the Mss. Edited, with introduction, English translation, notes, appendix and indices. Cambridge 1891. Andere Litteratur bei E. Schürer III[4] 210 ff., wozu noch J. Viteau, Les psaumes de Salomon, Paris 1911, hinzuzufügen ist. — Der Text auch bei H. B. Swete, The Old Testament in Greek III 765 ff.; deutsche Uebers. von R. Kittel (s. oben S. 564, 5) 127—148; engl. Uebers. von G. B. Gray in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 625—652.

[2] Eine Rückübersetzung versuchte W. Frankenberg, Die Datierung der Psalmen Salomos (Beihefte z. Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 1), Gießen 1896, 66—85. Eine andere von Fr. Delitzsch angefertigte besitzt die Leipziger Universitätsbibliothek im Manuskript; R. Kittel (s. oben S. 564, 5) 130.

[3] J. Rendel Harris, The Odes and Psalms of Solomon. Now first published from the Syriac Version, Cambridge 1909. [2]1911. Der Schluß der Handschrift fehlt und damit Psal. 17, 38 bis 18, 14. Ebenso fehlen am Anfang einige Blätter mit der 1. und 2. und dem Anfang der 3. Ode. Die Handschrift stammt aus dem 16. Jahrhundert. — Ueber eine andere bisher unbeachtete Handschrift aus dem 10. Jahrh. (Brit. Mus. Add. 14538) F. C. Burkitt, The Journ. of Theol. Stud. 13 (1911 12) 372—385; D. Willey, ebenda 14 (1912 13) 293—298; G. Kittel, Ztschr. f. neut. Wiss. 14 (1913) 79—93.

[4] Zuletzt herausgegeben von C. Schmidt in der Berliner Kirchenväterausgabe: Koptisch-gnostische Schriften I, Leipz. 1905, 1—254.

[5] A. Harnack, Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia, Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchr. Litt. 7, 2, Leipz. 1891, 35 bis 49. — Eine der Oden ist Pist. Soph. Cap. 59 als 19. zitiert. Da sie in der syrischen Handschrift fehlt, wird sie mit der durch den Blätterverlust am Anfang der Handschrift ausgefallenen 1. Ode identisch sein; die Zahl 19 erklärt sich dann so, daß hier die 18 Psalmen Salomos *vor* den Oden (nicht wie im Syrer *nach* den Oden) gezählt wurden.

[6] Th. Zahn, Gesch. d. neut. Kanons II 299. 317.

[7] Der koptische Text hat eine ziemliche Zahl griechischer Worte erhalten; H. Gunkel, Zeitschr. f. neut. Wiss. 11 (1910) 292; F. Schulthess ebenda 251; J. Wellhausen, Gött. Gel. Anz. 1910, 631.

[8] H. Grimme, Theologie u. Glaube 3 (1911) 11—18 tritt für das Biblisch-Hebräische als Grundsprache der Oden ein; vgl. dens., Die Oden Salomos, syrisch-hebräisch-deutsch, Heidelberg 1911; s. aber R. H. Cornolly, The Journ. of Theol. Stud. 14 (1912 13) 441 ff. 530 ff.; E. A. Abott and R. H. Cornolly, 15 (1913 14) 44 ff.

sondern für judenchristlich: Harnack[1] suchte dagegen zu zeigen, daß die Sammlung von Haus aus jüdisch war und nur durch christliche Stücke vermehrt und christlich interpoliert wurde. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Oden besteht nach Harnack darin, daß „die jüdische Grund-
129 schrift ein religiös-theologisches individualistisches Gepräge trägt, welches zwar mit den Sprüchen Jesu so gut wie nichts gemeinsam hat, welches aber einem Zweige christlicher Frömmigkeit und christlicher Theologie (besonders ‚johanneischer') so verwandt ist, wie keine uns sonst bekannte jüdische Schrift".[2]

Aber Harnacks Anschauung ist nicht unbestritten geblieben: teils suchte man den judenchristlichen Ursprung der Oden im Anschluß an Harris zu beweisen,[3] teils suchte man ihre Heimat in gnostischen Kreisen.[4] Die Entscheidung der Frage ist dadurch erschwert, daß viele der Oden schwer verständlich sind und die Erklärung in vielen Fällen noch zu keinem sicheren Resultate gelangt ist.[5] Immerhin ist die Annahme gnostischen Ursprungs nicht mehr zu bestreiten. Daher sind sie in dem Abschnitt über die christliche Litteratur ausführlicher zu behandeln.[6]

Litterarisch ist der neue Fund von hoher Bedeutung. Die Lieder zeichnen sich aus durch den Reichtum an schönen, kraftvollen Bildern und Gleichnissen, durch die Geschicklichkeit, religiösen Erfahrungen einen angemessenen, den Hörer packenden Ausdruck zu geben, durch die Tiefe und Wärme des religiösen Empfindens.[7]

613. Das I. Makkabäerbuch erzählt die Geschichte der Kämpfe des Judas Makkabaios[8] und seiner Brüder gegen die syrische Herrschaft vom Regierungsantritt des Antiochos Epiphanes an bis zum Tode des Hohenpriesters Simon, also die Zeit von 175—135 v. Chr. Die Darstellung ist einfach und schlicht, erfüllt von religiöser Wärme und gesetzestreuer Gesinnung, aber frei von Wundersucht und Überschwenglichkeit. Das Buch ist daher eine wichtige historische Quelle, wenn auch seine Angaben nicht alle urkundlichen Wert haben.[9] Besonders wertvoll sind seine genauen

[1] Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert. Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming, bearb. und herausg. von A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchr. Litt. 35, 4, Leipz. 1910, 74 ff.

[2] Harnack a. a. O. 78.

[3] Vgl. bes. J. Haussleiter, Theol. Litt.-Bl. 31 (1910) 265—276.

[4] H. Gunkel, Ztschr. f. neut. Wiss. 11 (1910) 291 ff.: R. H. Connolly, The Journ. of Theol. Stud. 13 (1911/12) 298—309; andere Litteratur s. Bibl. Zeitschr. 9 (1911) 110 f.; G. Kittel, Die Oden Salomos — überarbeitet oder einheitlich? (Beiträge zur Wiss. vom Alt. Test. 16), Leipzig 1914 (Beilage I: Bibliographie der Oden Salomos). Neue Ausgaben: A. Ungnad und W. Staerk, Die Oden Salomos aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen, in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 64, Bonn 1910; H. Grimme, Die Oden Salomos, syrisch-hebräisch-deutsch, Heidelberg 1911; G. Diettrich, Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung (deutsche Uebers. und Komm.: Neue Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche 9), Berlin 1911; Franz. Uebers. von J. Labourt et P. Batiffol, Les Odes de Salomon, Paris 1911; Italien. Uebers. von L. Tondelli, Le Odi di Salomone, Rom 1914.

[5] H. Gunkel a. a. O.

[6] Vgl. unten II[5] S. 1055, 4.

[7] Vgl. die ästhetische Würdigung der Oden bei Harnack 112 ff.

[8] Nach ihm wurde dann die ganze Familie und ihre Partei benannt. Die Deutung des Namens (gewöhnlich „Hammer" von מַכָּבָה) ist fraglich; E. Schürer I[3] 204[47].

[9] Das gilt besonders für die Zahlenangaben (z. B. 11, 47). Die Reden sind, wie sonst bei antiken Autoren, frei komponiert. Auch die eingeschobenen Briefe und Urkunden sind ähnlich zu beurteilen; vielleicht sind sie zum Teil erst später in das hebräische

chronologischen Angaben, sie folgen alle der seleukidischen Ära. Der Verfasser läßt aber diese Ära nicht, wie es sonst üblich ist, im Herbst, sondern im Frühjahr 312 beginnen.[1]

Als Abfassungszeit kommen die ersten Jahrzehnte des letzten Jahrhunderts v. Chr. in Betracht. Da die Römer überall als Freunde und Beschützer der Juden gelten, kann dem Verfasser die Eroberung Jerusalems 430
durch Pompeius noch nicht bekannt gewesen sein, andererseits ist nach 16, 24 der Tod des Hohenpriesters Johannes Hyrkanos als obere Grenze anzunehmen. Da somit ein beträchtlicher Zeitraum zwischen den geschilderten Ereignissen und der Abfassungszeit liegt, sind schriftliche Quellen des Buches vorauszusetzen; doch gibt der Verfasser nichts darüber an. Auch über die 16, 24 erwähnte Chronik des Johannes Hyrkanos ist sonst nichts bekannt.

Daß das Original hebräisch abgefaßt war, sagt Hieronymus im Prologus galeatus in vers. libr. Samuel.: *Machabaeorum primum librum Hebraicum repperi.* Durch Euseb. H. E. VI 25, 2 ist auch mit dem Kanonverzeichnisse des Origenes der hebräische Titel des Buches erhalten.[2] Die griechische Übersetzung blieb erhalten, weil sie in die griechische Bibel Aufnahme fand. Sie wurde bereits von Iosephos in der Archäologie benützt.[3]

Erhalten ist das Buch in Septuagintahandschriften; nicht im Cod. Vatic. (= *B*), weil diese Handschrift ganz dem Kanon des Athanasios folgt, in dem die Makkabäerbücher fehlten; A. Rahlfs, Alter und Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1899, 72—79; Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 28 (1908) 63 f.; außerdem kommen lateinische und syrische Uebersetzungen des griechischen Textes für die Ueberlieferung in Betracht; vgl. E. Schürer III[4] 198. Auch Iosephos ist ein wichtiges kritisches Hilfsmittel. Vgl. B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher, Berl. 1900, 109 (= Hermes 35, 1900, 522). Auf Grund der Annahme einer hebräischen Vorlage verbessert einige Stellen J. Wellhausen, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1915, 160—163. Vgl. außerdem B. Risberg, Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern, Beiträge zur Religionswissenschaft, herausg. von der Religionswiss. Gesellschaft in Stockholm 2. Stockholm 1918, 6—17.

614. Das II. Makkabäerbuch ist nach seiner eigenen Angabe[4] nur der Auszug aus dem größeren, fünf Bücher umfassenden Werke des

Original oder bei Gelegenheit der griechischen Uebersetzung eingeschoben worden. H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Gött. 1895, 69—76; ders., Judaica, Gött. 1900, 51—85; J. Wellhausen, Gött. Gel. Anz. 1895, 950 ff.; E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I 26 ff.; G. Beer, Zur israelitisch-jüdischen Brieflitteratur, in Alttestamentliche Studien, R. Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alt. Test., herausg. von R. Kittel 13), Leipz. 1913, 35 ff. — Für die Echtheit der jüdisch-römischen Urkunden tritt ein O. Roth, Rom und die Hasmonäer (Beiträge zur Wiss. vom Alt. Test., herausg. von R. Kittel 17), Leipz. 1914. — Ueber die auswärtigen Völker ist der Verfasser nicht gut unterrichtet; vgl. die naive Schilderung vom Charakter und von den Staatseinrichtungen der Römer 8, 1—15.

[1] E. Schürer I[3] 32—38. — G. F. Unger, Die Seleukidenära der Makkabäerbücher (Münch. Akad. Sitz.ber. philos.-philol. u. hist. Classe, 1895, 236—316) suchte zu erweisen, daß die Aera des I. Makkabäerbuchs Frühjahr 311 beginnt.

[2] Euseb. H. E. VI 25, 2: *ξέω δὲ τούτων* (der kanonischen Bücher des A. T.s) *ἐστι τὰ Μακκαβαϊκά, ἅτερ ἐπιγράμματα Σαρβὴθ Σαβαναήλ.* Der Name ist bisher nicht erklärt. Der Titel *Μακκαβαϊκά* bedeutete ursprünglich: die Taten des Makkabaios.

[3] Ob ihm das Buch in der jetzigen Gestalt vorlag, ist fraglich: J. v. Destinon, Die Quellen des Flavius Iosephus, Kiel 1882, 60 bis 91. Der Schluß des Buches von 13, 43 oder 14, 16 an ist wahrscheinlich nachträglicher Zusatz; Iosephos scheint diesen Abschnitt noch nicht zu kennen; O. Roth (oben S. 566, 9); G. Hölscher, Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege, Leipzig 1904, 9 f.

[4] II. Makk. 2, 23; vgl. *ἐπιτομή* 2, 26. 28.

Iason von Kyrene, über den sonst nichts bekannt ist. Es beginnt seine Erzählung bereits mit den letzten Zeiten des Seleukos IV Philopator (gest. 175 v. Chr.) und schließt mit dem Siege des Judas Makkabaios über Nikanor (161 v. Chr.). Es berichtet also in der Hauptsache über Ereignisse, von denen auch das erste Makkabäerbuch erzählt. Aber die beiden Berichte weichen in vielen Einzelheiten und in der chronologischen Ordnung der Ereignisse voneinander ab. Daß hierbei das zweite Makkabäerbuch im ganzen weniger Glauben verdient als das erste, bleibt trotz der Untersuchungen B. Nieses[1] sicher. Schon die Ausschmückung mit phantastischen
431 Wundergeschichten (z. B. die durch Raffaels Gemälde bekannte Heliodorerzählung 3, 22 ff.), die Freude an krassen Schilderungen (z. B. in der Märtyrerlegende 7, 1 ff.), die an vielen Stellen eingestreuten erbaulichen Bemerkungen (z. B. 9, 6; 13, 8) erwecken Bedenken gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Buchs. Eine genaue Prüfung der einzelnen Differenzen[2] zeigt in der Tat, daß in den Hauptpunkten das erste Buch das Richtige bietet. Aber Nieses Verdienst ist es, vor der einseitigen Geringschätzung des zweiten Buchs gewarnt zu haben. Da es an manchen Punkten Ergänzungen und Korrekturen zum ersten Buch liefert, muß es mehr, als bisher meist geschah, für die Geschichte der Makkabäer herangezogen werden.

Der Stil des Buches ist nach der Weise der hellenistischen Geschichtschreibung mit allen Künsten der Rhetorik geschmückt. Wie viel davon Eigentum des Epitomators ist und wie viel er aus Iasons Werk herübergenommen hat, läßt sich nicht feststellen. Doch kann man aus 2, 29 schließen, daß der Epitomator rhetorische Ausschmückung als eine Hauptaufgabe betrachtet habe. Daher sind wohl die poetischen Wendungen, die ungewöhnlichen Wörter, die künstlichen Perioden auf ihn zurückzuführen.

Daß das vorliegende Buch griechisches Original ist, geht schon aus dem eben Gesagten hervor.[3] Aber auch für das Werk des Iason von Kyrene gilt ohne Zweifel das gleiche. Schon sein Name (= Jesus) zeigt, daß er ein hellenistischer Jude war, und auch der Heimatsort Kyrene macht die Anwendung der griechischen Sprache wahrscheinlich. Außerdem hätte es der Epitomator wohl angedeutet, wenn er seinen Auszug nach einem fremdsprachlichen Original angefertigt hätte.

Für die Herstellung des Textes kommen neben den griechischen Handschriften wie beim ersten Makkabäerbuch lateinische und syrische Uebersetzungen in Betracht. Zu beachten ist, daß außer dem Vatic. (s. oben S. 567) auch der Sinait. das Buch nicht enthält (er hat

[1] B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher, Hermes 35 (1900) 268—307; 453—527, auch selbständig, Berl. 1900. Niese bestimmt die Abfassungszeit des II. Makkabäerbuchs nach dem Datum des vorausgeschickten Briefes (1, 10) auf das Jahr 125/4: Das erste Buch ist demnach jünger; es ist eine tendenziöse Bearbeitung der auch dem zweiten vorliegenden Quelle, des Iason von Kyrene, und verdient überall weniger Glauben als das zweite. Vgl. dazu H. Willrich, Woch. f. kl. Phil. 18 (1901) 1 ff. 36 ff. (und Willrichs Werke, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Gött 1895, und Judaica, Gött. 1900); W. Bousset, Deutsche Litt.ztg. 22 (1901) 1669 ff. Außerdem R. Laqueur, Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch, Straßb. 1904, und vor allem J. Wellhausen, Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs, im Verhältnis zum ersten, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1905, 117—163. Ueber die im zweiten Makkabäerbuch enthaltenen Briefe: G. Beer (oben S. 566, 9) 38 f.

[2] Vgl. J. Wellhausen a. a. O.

[3] Schon Hieron. Prol. galeat. in vers. libr. Sam. sagt: *secundus Graecus est, quod ipsa quoque graecas probari potest.*

nur I. und IV. Makk.). Eine abschließende Ausgabe fehlt noch. B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher 108—114 (Hermes 35, 1900, 521—527); dazu P. Wendland, Berl. phil. W.schr. 21 (1901) 6; E. Nestle, Septuagintastudien IV 19—22; B. Risberg (oben S. 567) 17—31.

615. Das III. Makkabäerbuch[1] hat seinen Namen nur davon, daß auch hier von der Verfolgung und Rettung glaubenstreuer Juden die Rede ist. Es erzählt von dem mißglückten Versuch des Ptolemaios IV Philopator (221—204), in das Innere des Tempels in Jerusalem einzudringen, und der von ihm aus Rachgier unternommenen Verfolgung der ägyptischen Juden[2] sowie ihrer wunderbaren Errettung und der für die Juden günstigen Sinnesänderung des Königs. Inwieweit dem Buch ein geschichtlicher Kern zugrunde liegt, ist schwer festzustellen,[3] weil die Darstellung von Wundergeschichten und Unmöglichkeiten strotzt und einzelne Züge der Erzählung in anderem Zusammenhang bei anderen Verfassern begegnen. So liegt für die 6, 16—21 erzählte Geschichte von dem vergeblichen Versuch des Königs, die Juden durch Elefanten töten zu lassen, bei Ioseph. Contra Ap. II 5 eine andere Gestalt der Legende vor, mit dem Unterschied, daß hier nicht Ptolemaios IV, sondern Ptolemaios VII Physkon der Verfolger der Juden ist.[4] Die Erzählung von den Vorgängen in Jerusalem 1, 8 ff. erinnert an die Heliodorsage (II. Makk. 3, 9 ff.). In dem Bericht über den Krieg Philopators gegen Antiochos d. Gr. und in einigen Punkten berührt sich der Verfasser mit Polybios; es ist aber nachzuweisen, daß Polybios selbst nicht die von dem Verfasser benützte Quelle gewesen sein kann.[5]

Wegen der Unsicherheit des geschichtlichen Kerns hat man die Vermutung ausgesprochen, daß „von den Juden zu Alexandreia und Ptolemais (6, 36; 7, 19) ein Fest zum Andenken an irgendwelche Errettung gefeiert wurde und daß der Verfasser die verblaßte Erinnerung an den Anlaß der Feier durch seine neue drastische Geschichte ersetzte".[6] Nach einer anderen Vermutung soll das Buch erst unter Kaiser Caligula, unter dem zuerst eine größere Judenverfolgung in Alexandreia stattfand, entstanden und mit dem blutgierigen und halb wahnsinnigen Ptolemaios IV in Wahrheit der Kaiser Caligula gezeichnet sein.[7] Aber gegen die letztere Vermutung spricht neben anderen Gründen die Tatsache, daß die Schilderung des Verhaltens der Griechen zu den Juden (3, 8 ff.) nicht zu der Judenverfolgung unter Caligula paßt.[8] Die beiden einzigen sicheren Anhaltspunkte, die Bekanntschaft des

[1] E. Schürer III[4] 489—492; E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 119 bis 135; B. Motzo, Esame storico-critico del III libro dei Maccabei, in Entaphia in memoria di Emilio Pozzi la scuola Torinese di storia antica, Turin 1913, 209—251.

[2] 2, 29 ist erzählt, daß Ptolemaios den Juden ein Efeublatt einbrennen ließ, wie er sich selbst als *νέος Διόνυσος* dies Zeichen hatte eintätowieren lassen; dazu U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 34 (1899) 635, 1; B. Motzo a. a. O. 228.

[3] A. Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden, Wien 1899, 172—212; A. Willrich, Der historische Kern des III. Makkabäerbuches, Hermes 39 (1904) 244—258; B. Motzo Anm. 1).

[4] Zugrunde liegt beiden Fassungen wohl das von Polyb. V 84 erzählte Ereignis bei der Schlacht von Raphia (217), wo die afrikanischen Elefanten Philopators vor den asiatischen des Antigonos scheuten und in den Reihen des eigenen Heeres Verwirrung und Unheil anrichteten. Daß das III. Makkabäerbuch hier die ursprünglichere Form der Sage aufbewahrt und warum Iosephos die Sage auf Ptolemaios VII übertragen hat, hat B. Motzo a. a. O. 240 ff. gezeigt.

[5] B. Motzo a. a. O. 218 ff.

[6] E. Kautzsch a. a. O. 120.

[7] H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV[3] 611 f.

[8] B. Motzo a. a. O. 215 f.

Verfassers mit den griechischen Zusätzen zu Daniel und die Tatsache, daß der Verfasser von der Zerstörung des Tempels noch nichts weiß, gewähren allerdings für die Abfassungszeit einen weiten Spielraum. Aber in Gedanken, Stil und Wortschatz berührt sich das Buch oft mit dem II. Makkabäerbuch und dem Aristeasbrief;[1] darum ist es wahrscheinlich, daß es auf die gleiche Zeit und auf den gleichen Kreis hellenistischer Juden zurückzuführen ist wie diese Schriften. Und trotz aller Übertreibungen und Irrtümer im einzelnen wird dem Buch doch ein geschichtlicher Kern zugrunde liegen, die Erinnerung an ein Ereignis unter Ptolemaios IV Philopator.[2]

432 Die Sprache des Buches ist voll schwülstiger und gesuchter Rhetorik:[3] der Verfasser weiß mit den Mitteln der Sprache ebensowenig Maß zu halten wie mit den Mitteln, durch die er die Erzählung spannend und aufregend zu gestalten sucht.

Das Buch, das auch in mehreren Kanonverzeichnissen genannt wird, ist in Septuagintahandschriften (nicht in Vatic. und Sinait.) überliefert, fehlt aber in der Vulgata. Dagegen kommt eine alte syrische Uebersetzung für die Textkritik in Betracht. Der Anfang der Schrift ist verloren.

616. Das IV. Makkabäerbuch ist kein geschichtliches Buch wie die ersten drei Makkabäerbücher, sondern eine Rede[4] mit erbaulicher Tendenz und hat seinen Titel nur davon, daß es sein Thema durch Beispiele aus der Makkabäergeschichte zu beweisen sucht.

Das Thema der Rede ist 1, 1 mit folgenden Worten angegeben: *αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός*. Dieser Satz wird im 1. Hauptteil 1, 13—3, 18 theoretisch betrachtet, im 2. Hauptteil 3, 19—18, 24 an dem Beispiel des Eleasar, der sieben Makkabäischen Brüder und ihrer Mutter als wahr erwiesen. Im ersten Teil ist der Stil einfach und schlicht, im zweiten dagegen sind nicht nur die Folterszenen bis ins Detail ausgemalt, sondern auch die Nutzanwendungen in dem bombastischen Stil des Asianismus gegeben. Dazu ist die Sprache reich an poetischen Wörtern und Neubildungen.[5]

Wie das Thema selbst ein stoischer Gedanke ist, so ist auch die Behandlung des Themas vom Stoizismus beeinflußt; aber der Einfluß geht nicht tief; stoisch ist mehr die Terminologie als der Gedanke. In Wirklichkeit ist nicht von dem stoischen *λόγος*, sondern von der jüdischen Frömmig-

[1] Vgl. die Zusammenstellungen von C. W. Emmet bei R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha I 156 ff.

[2] B. Motzo vermutet, daß Philopator nach der Rückkehr aus Syrien den Juden das volle Bürgerrecht in Alexandreia geben wollte, daß die Juden aber sich weigerten, die damit notwendig verbundene Aufnahme in den staatlichen Dionysoskult (vgl. 2, 29 f.) vollziehen zu lassen; so sei es zum Konflikt mit dem König und zu der Verfolgung der Juden gekommen; bei den nach Alexandreia abgeführten und im Hippodrom eingesperrten Juden habe es sich wohl um Militärkolonisten des Fayum gehandelt (vgl. 5, 31; 7, 7 und bes. 6, 25: *τοὺς κρατήσαντας . . τὰ τῆς χώρας ἀχυρώματα*).

[3] E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, Tüb. 1900, 121; Wilamowitz a. a. O. (oben S. 569, 2).

[4] Ueber den litterarischen Charakter der Schrift J. Freudenthal, Die Flavius Iosephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Bresl. 1869. Gegen Freudenthals Ansicht, daß es sich um eine wirklich gehaltene Synagogenpredigt handle, E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipz. 1898, 416—418; A. Deissmann in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, Tüb. 1900, 150 f. Die Schrift ist eine philosophische Diatribe; vgl. die einleitenden Worte: *φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων*.

[5] E. Norden a. a. O. 418—420.

keit gerühmt, daß sie die Herrschaft über die menschlichen Triebe besitzt.[1] Für die Beurteilung des religiösen Standpunktes des Verfassers ist wichtig die häufige Betonung des Unsterblichkeitsglaubens (vgl. z. B. 17, 18; 18, 23) und seine Lehre von dem stellvertretenden Leiden des Gerechten (vgl. 1, 11; 6, 29; 17, 21).

Als Titel der Schrift ist bei Euseb. H. E. III 10, 6 und Hieron. De vir. illustr. 13 überliefert *Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*. In Handschriften steht ähnlich: *φιλοσοφία Ἰωσήπου περὶ τοῦ ὅτι αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός* oder: *Ἰωσήπου εἰς τὸ αὐτοκράτορα τῶν παθῶν λογισμὸν εἶναι* u. ä.[2] Die Angabe, daß Iosephos der Verfasser der Schrift sei, findet sich außer in Handschriften auch bei Eusebios, Hieronymus und anderen Kirchenschriftstellern, ist aber sicher falsch; dagegen spricht nicht nur der Stil der Schrift, sondern auch die Tatsache, daß Iosephos das II. Makkabäerbuch, aus dem unsere Schrift ihre Beispiele nimmt, überhaupt nicht gekannt zu haben scheint.

Abfassungszeit und Abfassungsort lassen sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Man nimmt wohl mit Recht das 1. Jahrhundert n. Chr. (aber vor der Zerstörung Jerusalems) als Abfassungszeit an. Für Kleinasien als Ort der Abfassung ist E. Norden a. a. O. S. 419 f. eingetreten.

Das Buch ist in Bibelhandschriften (darunter Alexandr. und Sinait.) und in Handschriften des Iosephos überliefert; doch ist das textkritische Material noch nicht vollständig gesammelt und verwertet. Vgl. J. Freudenthal a. a. O. 120 ff. 169 f. 173. Außer den griechischen Handschriften ist besonders die alte syrische Uebersetzung wichtig: The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac. First edited on manuscripts authority by the late R. L. Bensly. With an introduction and translations by W. E. Barnes, Cambridge 1895. — Ueber eine alte lat. Uebersetzung, deren Verfasser der sog. Hegesippus (vgl. unten § 641 Ende) ist, vgl. D. G. Morin, L'opuscule perdu du soi disant Hégésippe sur les Machabées, Revue Bénéd. 31 (1914) 83—85. — Ueber Benützung des Buchs bei Gregorios von Naz. und anderen Predigern des 4. Jahrh. Th. Sinko, Eos 13 (1908) 1 ff.; über andere Hilfsmittel E. Schürer III[4] 527. — Gedruckt ist das Buch in Septuaginta- (bei Swete III 729—762) und Iosephosausgaben (zuletzt, aber mit veraltetem Text, in der S. Naberi vol. VI. Leipz. 1896; nicht in der B. Nieses); engl. Uebers. von R. B. Townshend in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 653—685.

Hiermit sind sämtliche zum griechischen Alten Testament gehörenden und in den Septuagintahandschriften erhaltenen Bücher besprochen. Die Liedersammlung, die sich in manchen Handschriften als Anhang zum Psalmbuch findet, enthält meist Lieder, die aus dem Alten oder dem Neuen Testament entnommen sind. Nur das „Gebet Manasses" (oben S. 555) und der *ὕμνος ἑωθινός* (Nr. 14 im Codex Alex.) stammen aus anderen Quellen, das erste aus Constit. apost. II 22, der zweite vielleicht aus Constit. apost. VII 47. Über das Henochbuch und den Aristeasbrief, die auch in manchen Septuagintaausgaben stehen, unten § 619 und § 660.

617. 4. Überlieferungsgeschichte der Septuaginta, Handschriften, Übersetzungen und Ausgaben. Schon oben S. 544 wurde erwähnt, daß der christlichen Kirche die Erhaltung der Septuaginta zu verdanken ist, und S. 547 f. ist von der Arbeit des Origenes berichtet, des ersten, der eine Rezension des Septuagintatextes herstellte. Aber gerade

[1] A. Deissmann a. a. O. 151; E. Schürer III[4] 525. — Daß „das ganze Denken und Empfinden des Mannes erzjüdisch" ist, hebt auch hervor H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese, Leipz. 1914, 120.

[2] Vgl. E. Norden a. a. O. 417.

seine Tätigkeit hat Verwirrung in den Septuagintatexten herbeigeführt. Da nämlich vielfach aus der Hexapla oder Tetrapla nur die Septuagintakolumne abgeschrieben wurde und hierbei die kritischen Zeichen des Obelos und Asteriskos, die ohne die anderen Kolumnen unverständlich waren, oft wegblieben, drangen „hexaplarische Lesarten", d. h. Übersetzungsvarianten anderer Übersetzer, namentlich des Theodotion, oder Zusätze, die ursprünglich in der Septuaginta fehlten, in viele Handschriften ein. Um die Rezension des Origenes herzustellen, ist es daher nötig, solche Varianten und Zusätze auszuscheiden. Da einige griechische Handschriften[1] und die syrohexaplarische Übersetzung des Bischofs Paulos von Tella[2] an vielen Stellen die
434 kritischen Zeichen erhalten haben, ist diese Ausscheidung und damit die Herstellung der Rezension des Origenes möglich.

Außer dieser Rezension kannte Hieronymus noch zwei andere. Praef. in vers. Paralip. sagt er: *Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.*

Ob der hier genannte Hesychios identisch ist mit dem ägyptischen Bischof Hesychios, der nach Euseb. H. E. VIII 13, 7 im Jahre 312 als Märtyrer starb, läßt sich nicht feststellen. Auch über seine Bibelrevision läßt sich bisher nichts mit Sicherheit sagen. Doch ist es wahrscheinlich, daß sie auch im Alten Testament wie im Neuen durch den Codex Vaticanus (Vatic. graec. 1209 = *B*) und die ihm verwandten Handschriften vertreten ist.[3]

Besser bekannt ist die Rezension Lucians, des Presbyters von Antiocheia, der nach Euseb. H. E. VIII 13, 2; IX 6, 3 im Jahr 312 als Märtyrer starb. Field fand in der syrohexaplarischen Übersetzung Lesarten als lucianisch gekennzeichnet, die auch in mehreren Minuskelhandschriften stehen. Deren Text stimmt aber mit dem durch die Antiochener Chrysostomos und Theodoretos bezeugten Text überein. Dadurch wurde es möglich, eine Gruppe von Handschriften als lucianisch zu erkennen. P. de Lagarde, der selbständig zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt war, gab auf Grund der Handschriften 19, 44, 82, 93, 108, 118 (nach Holmes' Bezeichnung) die

[1] Besonders wichtig sind der Codex Colberto-Sarravianus (größtenteils in Leiden, Voss. Gr. Q 8) für den Pentateuch, Josua, Richter und der Codex Marchalianus (Vatic. gr. 2125 = Q) für die Propheten. Beide liegen in photographischer Nachbildung vor: Vetus Testamentum graece. Codicis Sarraviani-Colbertini quae supersunt in bibliothecis Leidensi Parisiensi Petropolitana phototypice edita. Praefatus est H. Omont, Leiden 1897; Prophetarum codex Graecus Vaticanus 2125 heliotypice editus curante Iosepho Cozza-Luzi, Rom 1890. Nachbildung eines Blattes aus Q auch bei P. Franchi de' Cavalieri et J. Lietzmann, Specimina codicum graec. Vaticanorum, Bonn 1910, tab. 4.

[2] Siehe oben S. 549, 6.

[3] W. Bousset, Textkritische Studien zum Neuen Testament, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Litt. 11, 4. Leipz. 1894, 74—110; A. Rahlfs, Alter und Heimat der vatic. Bibelhandschrift (vgl. oben S. 567); ders., Septuagintastudien II, Gött. 1907 (Verhältnis der unterägyptischen Uebersetzung zu *B*). Schon Grabe nahm an, daß *B* für das Alte Testament die Rezension des Hesychios vertrete; vgl. auch H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I 2, Berl. 1907, 1492 (die *H*-Rezension v. Sodens ist vor allem durch Vatic. und Sinait. vertreten). Die Zitate bei alexandrinischen Kirchenschriftstellern (z. B. Kyrillos von Alexandreia) und die ägyptischen Uebersetzungen lassen den in Aegypten herrschenden Text des Hesychios teilweise rekonstruieren: H. B. Swete, Introduction 80.

Bücher Genesis bis Esther in der lucianischen Rezension heraus.[1] Lucian scheint bei seiner Revision der Septuaginta den hebräischen Text beigezogen[2] und auch die anderen Übersetzungen benützt zu haben. Unter den Gründen, die ihn zu seiner Arbeit bestimmten, waren auch sprachlich-stilistische. Er war attizistisch gebildet und nahm an dem Septuagintagriechisch Anstoß.[3] Ein besonderes Problem bietet die Tatsache, daß sich „lucianische" Lesarten auch in der altlateinischen Übersetzung, bei Philon und Iosephos finden. Der so bezeugte Text ist also viel älter als Lucian.[4]

Die meisten Septuagintahandschriften bieten einen aus diesen drei Rezensionen entstandenen Mischtext.[5] Es ist also die Aufgabe der Text- 435
kritik der Septuaginta, zuerst die drei Rezensionen so viel als möglich wiederherzustellen und dann zu ihrer gemeinsamen Grundlage fortzuschreiten. Wichtige Hilfsmittel bei dieser Aufgabe sind die Zitate bei Philon, Iosephos und den Kirchenschriftstellern und die alten Übersetzungen.[6]

Die Handschriften. Hauptwerk: A. Rahlfs, Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (Mitteilungen des Septuagintaunternehmens II = Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1914 Beiheft), Berlin 1914. — Die wichtigsten Handschriften sind: 1. *B* = Vatic. 1209; photographisch reproduziert: Vetus Testamentum iuxta LXX interpretum versionem e codice omnium antiquissimo graeco Vaticano 1209 phototypice repraesentatum, Rom 1890 (vgl. E. Nestle, Septuagintastudien II. Progr. Ulm 1896, S. 13—22) und noch besser: Bibliorum SS. Graecorum codex Vaticanus 1209 denuo phototypice expressus, Pars I. Testamentum Vetus, 3 Bde., Rom 1905–1907. — 2. ℵ = Sinaiticus, herausg. von K. v. Tischendorf: Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, 4 Bde., Petersburg 1862. Der in Leipzig befindliche Teil der Handschrift (43 Blätter): Codex Friderico-Augustanus, ed. K. v. Tischendorf, Leipz. 1846. Facsimileausgabe des A. T.s angekündigt, des N. T.s herausgegeben von K. Lake, Oxford 1911. — 3. *A* = Alexandrinus. Brit. Mus. Reg. D. V—VIII. Facsimile of the Codex Alexandrinus, published by order of the Trustees of the Brit. Mus.

[1] Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita, Gött. 1883.

[2] Vgl. Ps.Athan. Syn. sacr. script. *ἑβδόμῃ πάλιν καὶ τελευταίᾳ ἑρμηνείᾳ ἡ τοῦ ἁγίου Λουκιανοῦ τοῦ μεγάλου ἀσκητοῦ καὶ μάρτυρος, ὅστις καὶ αὐτὸς ταῖς προγεγραμμέναις ἐκδόσεσι καὶ τοῖς Ἑβδομήκοντα ἐντυχὼν καὶ ἐπιτηδεύσας μετ' ἀκριβείας τὰ κείμενα ἢ καὶ περιττὰ τῆς ἀληθείας ῥήματα καὶ διορθωσάμενος ἐν τοῖς οἰκείοις τῶν γραφῶν τόποις ἐξέδοτο τοῖς χριστιανοῖς ἀδελφοῖς.* Suid. s. v. *Λουκιανὸς ὁ μάρτυς· οὗτος τὰς ἱερὰς βίβλους θεασάμενος πολὺ τὸ νόθον εἰσδεξαμένας, . . . αὐτὸς ἁπάσας ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος ἐπανεγεώσατο γλώσσης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ μάλιστα ἦν.*

[3] A. Rahlfs, Septuagintastudien 3. Heft, Lucians Rezension der Königsbücher, Göttingen 1911, 176 ff. 281 ff.

[4] Ueber Lucian H. B. Swete, Introduction 80—85; A. Harnack, Prot. Realenc.[3] 11, 658 f.; E. Nestle, Prot. Realenc.[3] 3, 18; A. Rahlfs, Septuagintastudien I. Gött. 1904; E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch. Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Philol.-hist. Kl. 1909, 518—543; J. Dahse, Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 28 (1908) 1 ff.; 161 ff.; 30 (1910) 281 ff. M. L. Margolis, The K Text of Joshua, American Journ. of Semitic Languages and Literatures 28 (1911/12) 1—55; F. G. Moore, The Antiochian Recension of the Septuagint. ebenda 29 (1912/13) 37—62. Reste von sechs Handschriften mit Luciantext enthält ein syrischer Palimpsest: Codex Zuqniensis rescriptus Veteris Testamenti, édité avec introduction et notes par E. Tisserant (Studi e Testi 23), Rom 1912; dazu E. Tisserant, Revue biblique N. S. 8 (1911) 384—390. — Die älteste Handschrift der kleinen Propheten mit Luciantext: Codex Taurinensis (Y) transcribed and collated by W. O. E. Oesterley, London 1908, Sonderdruck aus Journ. of Theol. Stud. 6. 7. 8 (1904/5—1906/7).

[5] Das ist auch der Fall bei den Münchener Fragmenten: W. Gerhäuser u. A. Rahlfs, Münchener Septuagintafragmente (= Mitteilungen des Septuagintaunternehmens I 4), Nachr. d. Gött. Ges. d. W. Phil.-hist. Kl. 1913, 72—87.

[6] Vgl. oben S. 544. Ueber die Prinzipien der Textkritik der Septuaginta H. B. Swete, Introduction 478—497. Wertvolle Untersuchungen über das Verhältnis der Handschriften auch bei O. Procksch, Studien zur Geschichte der Septuaginta: Die Propheten (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausg. von R. Kittel 7), Leipz. 1910 (dazu A. Rahlfs, Gött. Gel. Anz. 1910, 694 bis 705); ders., Die Septuaginta Hieronymi im Dodekapropheton, Festschr. d. Univ. Greifswald, Greifswald 1914.

(mit Prolegomena von E. M. Thompson). Lond. 1879—1883. Eine neue Ausgabe „The Codex Alexandrinus in reduced photographical facsimile" hat begonnen; New Testament and Clementine Epistles. Printed by order of the Trustees Lond. 1909. Old Testament. Part I. Genesis—Ruth, Lond. 1915. — Ueber den Cod. Marchalianus und Sarravianus vgl. oben S. 572, 1. — Eine erst vor kurzem in Aegypten gefundene Handschrift des Deuteronomium und Josua aus dem 5. Jahrhundert im Besitze von M. Charles L. Freer ist photographisch reproduziert: Facsimile of the Washington Manuscript of Deuteronomy and Joshua in the Freer Collection. With an introduction by Henry A. Sanders. Ann Arbor, Michigan 1910. Beschreibung in University of Michigan Studies, Humanistic Series. Vol. VIII, Part 1, New York 1910. — Die Septuagintastücke auf Papyrus sind gesammelt von G. Bardy, Les papyrus des septante, Revue de Philol. 33 (1909) 255—264. — Außerdem die Prolegomena der Ausgaben von Holmes-Parsons, Tischendorf, Swete, Brooke-M' Lean; B. H. Swete, Introduction 122—170; E. Nestle, Prot. Realenc.[3] 3, 10—16.

Uebersetzungen. Wie es lange Zeit eine christliche Litteratur nur in griechischer Sprache gab, so wurde auch das Alte Testament den christlichen Kirchen des römischen Reiches zuerst nur in der griechischen Uebersetzung bekannt. Als die Nationalsprachen das Griechische verdrängten und Uebersetzungen der heiligen Bücher notwendig wurden, wurde auch die Septuaginta in andere Sprachen übersetzt. Erst spät und selten ging man auf den hebräischen Urtext zurück. Was Augustin, De doctr. Christ. 2, 16 vom Lateinischen sagt: „*qui enim scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini interpretes* (nämlich aus dem Griechischen) *nullo modo*", gilt in ähnlicher Weise von anderen Sprachen.

1. Lateinisch. Die vorhieronymianische Uebersetzung des A. T.s (vetus latina oder Itala, so nach Augustin. De doctr. christ. II 15) ist nach der Septuaginta gefertigt. Hieronymus, dessen Uebersetzung, die Vulgata, allmählich die älteren Texte verdrängte, ging auf den Urtext zurück, benützte aber daneben sowohl die Septuaginta als die vetus latina. Die Reste der vetus latina sind gesammelt von P. Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, 3 Bde., Reims 1743. [2]Paris 1751. Neuausgabe in Angriff genommen von J. Denk; vgl. J. Denk, Die altlat. Bibel in ihrem Gesamtbestande vom 1.—9. Jahrh. (Sabatier redivivus), Probelieferung (Ruth und Judasbrief); ders., Der neue Sabatier und sein wissenschaftliches Programm, Leipzig 1914. — Neue Ausgaben der Vulgata von M. Hetzenauer, Innsbruck 1906; kleine Ausgabe Regensburg 1914; von A. Grammatica, Mailand 1914.

2. Aegyptische Dialekte. Ueber die Uebersetzungen in die verschiedenen ägyptischen Dialekte (besonders wichtig die sahidische = oberägyptische und die bohairische = unterägyptische) E. Nestle, Prot. Realenz.[3] 3, 84—87; H. B. Swete, Introduction 104—108.

3. Aethiopisch. Bei den äthiopischen Uebersetzungen ist die Herkunft von der Septuaginta nicht immer sicher; P. de Lagarde vermutete eine Uebertragung aus einer arabischen oder ägyptischen Uebersetzung. Doch ist für den größten Teil die Septuaginta als Vorlage anzunehmen; F. Prätorius, Prot. Realenz.[3] 3, 87—90; H. B. Swete 109 f. Neuere Ausgaben alttestamentlicher Bücher von A. Dillmann; von E. Littmann und J. O. Boyd in der Bibliotheca abessinica.

4. Arabisch. Nur ein kleiner Teil der arabischen Uebersetzungen des Alten Testaments (Propheten und poetische Bücher außer Hiob in den Polyglotten, verschiedene Psalter) geht auf die Septuaginta zurück; E. Nestle 94; H. B. Swete 110 f.

5. Gotisch. Von der gotischen Uebersetzung des Alten Testaments sind nur Bruchstücke aus Nehemia in Ambros. G. 82 sup. erhalten; vgl. Die gotische Bibel, herausg. von W. Streitberg I (Germanische Bibliothek II 3), Heidelberg 1908, XXXI—XXXV; 448—455; 475—478.

6. Armenisch. Die ältesten armenischen Uebersetzungen gingen zum Teil auf syrische, zum Teil auf griechische Texte zurück; die erhaltene Uebersetzung des Alten Testaments hatte die hexaplarische Bearbeitung des Origenes zur Grundlage; die kritischen Zeichen der Hexapla, Asteriskos und Obelos, sind in den ältesten armenischen Bibelhandschriften zum Teil noch erhalten; E. Nestle 96; H. B. Swete 118 f.

7. Syrisch. Während die Peschittha unmittelbar aus dem Hebräischen stammt (zum Teil jedoch von der Septuaginta beeinflußt: J. Hänel, Die außermasorethischen Uebereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis, Beihefte zur Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 22, Gießen 1911), sind andere Uebersetzungen von der Septuaginta abhängig; darunter ist am wichtigsten die syrischhexaplarische des Paulus von Tella (vgl. oben S. 549, 6); E. Nestle 170 f. 175—178; H. B. Swete 111—117; A. Mingana, Syriac Versions of the Old Testament, Jew. Quart. Rev. 6 (1916) 385—398.

8. Georgisch. Auch die georgische Uebersetzung scheint auf die Septuaginta zurückzugehen, soweit sie nicht eine Uebersetzung des armenischen Textes ist. E. Nestle 101 f.; H. B. Swete 120; Th. Kluge, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 31 (1911) 304—307; S. Euringer, Bibl. Ztschr. 14 (1916/17) 97—116.

9. Slavisch. Den slavischen Uebersetzungen, deren Anfänge auf Kyrillos und Methodios zurückgeführt werden, liegt größtenteils die Septuaginta und zwar in der Rezension Lucians (vgl. oben S. 572 f.) zugrunde; vgl. A. Leskien, Prot. Realenz. 3, 155; H. B. Swete 120 f.

Die Ausgaben zerfallen in vier Klassen, die auf die vier Hauptausgaben zurückgehen: 1. Die complutensische Polyglotte des Kardinals Ximenes, 6 Bde., in Complutensi universitate (Alcalà de Henares) 1514—1517. — 2. Die Aldina: *Πάντα τὰ κατ' ἐξοχὴν καλούμενα βιβλία, θείας δηλαδὴ γραφῆς παλαιᾶς τε καὶ νέας.* Venedig 1518. Ueber die Herkunft des Textes der Aldina: J. Dahse, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 29 (1909) 177—185. — 3. Die Editio Sixtina: Vetus Testamentum iuxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum. Rom 1586 (in allen Exemplaren handschriftlich in 1587 verändert). Die Sixtina bietet in der Regel einen nach Cod. *B* verbesserten Abdruck der Aldina; vgl. P. de Lagarde, Gött. gel. Anz. 1882 Nr. 15 (= Mitteilungen I, Göttingen 1884, 122 f.); A. Rahlfs, Die Abhängigkeit der sixtinischen Septuaginta-Ausgabe von der aldinischen, Ztschr. f. d. altt. Wiss. 33 (1913) 30—46; F. Amann, Die römische Septuagintarevision i. 16. Jahrh., Bibl. Ztschr. 12 (1914) 116—124. — 4. Die Grabesche Ausgabe: Septuaginta interpretum tomus I—IV. Edid. J. E. Grabe. Oxford 1707—1720. — Nr. 1 gibt in der Hauptsache den Text Lucians, Nr. 2 den des Hesychios, Nr. 3 beruht auf Cod. *B*, Nr. 4 auf Cod. *A*. — Unter den späteren Ausgaben sind hervorzuheben: Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus ed. R. Holmes et J. Parsons, 5 Bde., Oxford 1798—1827 (Text nach der Sixtina); unentbehrlich wegen des großen Apparats aus etwa 300 Handschriften, aus älteren Ausgaben, Uebersetzungen, Väterzitaten. — Vetus Testamentum Graece . . . a Leand. van Ess quoad textum accuratissime recusum. Leipz. 1824, neueste (6.) Ausgabe mit Prolegomena und Epilegomena von E. Nestle, 1887 (Abdruck der Sixtina). — Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. C. Tischendorf, 2 Bde., Leipz. 1850, 6. Aufl. 1880 und 7. Aufl. 1887 von E. Nestle besorgt mit Kollationen des Vaticanus, Sinaiticus (u. Alexandrinus). — The Old Testament in Greek according to the Septuagint, ed. by H. B. Swete. 3 Bde., Cambridge 1887—1894; 2. Ausg. 1895—1899; I³ 1901; bietet keine Textrezension, sondern den Abdruck des Vaticanus oder, wo dieser fehlt, einer anderen Handschrift, dazu die Varianten aus den wichtigsten anderen Handschriften. — The Old Testament in Greek, according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus containing the Variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. Ed. by A. E. Brooke and N. Mc Lean. Bisher erschienen: Vol. I, Part I, Genesis, Cambridge 1906; Part II, Exodus und Leviticus, 1909; Part III, Numeri und Deuteronomium, 1911; Part IV, Josua, Richter, Ruth, 1917. Gibt eine möglichst reichhaltige Materialsammlung auf Grund zuverlässiger Kollationen; E. Nestle, Septuagintastudien V, Maulbronner Progr., Stuttg. 1907. — Eine Rekonstruktion der Septuaginta, der anderen Rezensionen, der Tochterübersetzungen ist in Angriff genommen von der kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen: Bericht über das Septuagintaunternehmen, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Geschäftl. Mitteilungen 1909, 129—138. Zuerst werden die Apokryphen bearbeitet. Ueber andere Ausgaben: E. Nestle, Prot. Realenc.³ 3, 4—10; 436
H. B. Swete, Introduction 171—194; über Lagardes Ausgabe des Luciantextes oben S. 573, 1; Litteratur zur Septuagintasprache oben S. 546 f. — Beste Konkordanz: A Concordance of the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books) by E. Hatch and H. A. Redpath, 2 Bde., Oxford 1897. Supplement by H. A. Redpath, Fasc. I (Eigennamen) 1900; Fasc. II (Concord. zu Sirach, Nachträge aus neuen Hexaplafunden, Index der hebr. Worte) 1906. Daneben noch wertvoll die Konkordanz von Abr. Trommius, Amsterd. u. Utr. 1718; das Lexikon von J. F. Schleusner, Novus Thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX, Leipzig 1820. 21. Ueber das älteste Septuagintalexikon (von Z. Rosenbach, Herborn 1634) vgl. H. Schlosser in Neutestamentliche Studien G. Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1914, 259 f.

Separatausgaben der Apokryphen: Libri apocryphi Veteris Testamenti graece. Rec. O. F. Fritzsche. Leipz. 1871. — Uebersetzung mit Einleitungen, kritischen und erklärenden Anmerkungen: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, herausg. von E. Kautzsch, 2 Bde., Tüb. 1900. — Englische Uebersetzung: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes ed. in Conjunction with many Scholars by R. H. Charles, 2 Bde., Oxford 1913. — Französische Uebersetzungen in Documents pour l'étude de la bible, publiés sous la direction de Fr. Martin, Apocryphes de l'Ancien Testaments, bisher erschienen: Le livre d'Henoch, par Fr. Martin, Paris 1906; Histoire de Sagesse d'Ahikar l'assyrien, par Fr. Nau, 1909; Ascension d'Isaie, par E. Tisserant, 1909. — Einleitung in die Apokryphen: St. Székely, Bibliotheca apocrypha I, Freiburg 1913. — Kommentare: O. F. Fritzsche und K. L. W. Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments, Leipz. 1851 bis 1860. — O. Zöckler, Die Apokryphen des Alten Testaments, München 1891. — C. J. Ball, The ecclesiastical or deutero-canonical Books of the Old Testament, commonly called the Apocrypha, edited with various renderings and readings. London 1892 (Teil der „Variorum

Bible"). — Apocrypha edited by H. Wace, 2 Bde., Lond. 1888 (Teil von „Speakers Commentary"). — Speziallexikon: Chr. A. Wahl, Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica, Leipz. 1853 — Zeitschrift: The International Journal of Apocrypha 1905 ff. — Litteratur bei E. Schürer, Prot. Realenc.[3] 1, 629 ff.; ders., Gesch. des jüdischen Volkes III[4] 196 ff. — Ueber die Septuaginta überhaupt vgl. auch E. Nestle, Artikel Septuagint in Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings IV (1902) 437—454.

b) Schriften ausserhalb des griechischen Alten Testaments.

a) Pseudepigraphe Apokalypsen.

618. Unter den kanonischen Büchern des Alten Testaments nimmt das Buch Daniel eine einzigartige Stellung ein. Es ist das jüngste[1] unter den Büchern des hebräischen Kanons, unterscheidet sich durch seine litterarische Form von allen übrigen und ist selbst wieder das Vorbild für zahlreiche Schriften geworden, die zwar nicht mehr in den Kanon aufgenommen wurden, aber zu hohem Ansehen und großer Beliebtheit gelangten.[2]

Das Buch besteht aus zwei Teilen: der erste (Kap. 1—6) enthält eine Reihe paränetischer Erzählungen (vgl. die Bücher Tobit und Judith), deren Held meist der jüdische Gefangene Daniel am Hofe des Königs Nebukadnezar ist; der zweite dagegen enthält Gesichte und Verheißungen, die diesem Daniel zuteil geworden sind und die er nun selbst verkündet. In diesem zweiten Teil begegnet uns zum erstenmal die litterarische Form der pseudepigraphen Prophetie oder Apokalypse. Der Verfasser des Buches, der während der Bedrängnis des Volkes unter Antiochos Epiphanes, in den Jahren 167—165 v. Chr. schreibt,[3] läßt seine eigene Person völlig zurücktreten. Die Ereignisse der letzten Jahrhunderte, die für ihn selbst vergangene sind, werden vom Standpunkt Daniels aus zu zukünftigen. Diese Zukunft wird nun Daniel durch wunderbare Gesichte geoffenbart. So kann der Verfasser die Geschichte der letzten Zeit in der Form von Prophezeiungen schildern; je näher er hierbei seiner eigenen Zeit kommt, desto ausführlicher wird die Weissagung, bis zuletzt eine detaillierte, durch die

[1] Vielleicht stammen einige Psalmen aus der Makkabäerzeit; E. Schürer III[4] 203 ff.

[2] Ueber jüdische Apokalyptik F. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere, Bonn 1832, 2. Aufl. 1852; A. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857; W. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 1. Hälfte, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, 3. Aufl., Straßb. 1903; W. Bousset, Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament, Berl. 1903; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903; F. C. Burkitt, Jewish and Christian Apokalypses, The Schweich-Lectures 1913, London 1914. Andere Litteratur bei E. Schürer III[4] 258 f.

[3] E. Hertlein, Der Daniel der Römerzeit, Leipzig 1908, hat die von P. de Lagarde, Gött. Gel. Anz. 1891, 497—520, ausgesprochene Vermutung, daß Teile des Danielbuchs aus der Römerzeit stammen (Kap. 7 aus dem Jahr 69 n. Chr.), wieder aufgenommen und erweitert; auch M. Pflanzl, Ein christliches Schriftstück im Alten Testament, Internat. Kirchl. Zeitschr. N. F. 6 (1916) 277—299 deutet das 4. Danielische Reich auf Rom und erklärt Kap. 7 als christl. Schriftstück; vgl. auch K. J. Neumann, Lit. Zentralblatt 67 (1916) 811—813. In der Tat verschwinden bei dieser Annahme manche Schwierigkeiten der Erklärung; andererseits ist es, von anderem abgesehen, nicht wahrscheinlich, daß ein so spät abgeschlossenes Buch noch Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon gefunden hätte.

Bildersprache nur leicht verhüllte Schilderung der jüngsten Vergangenheit 437
gegeben wird. Aber an diese Darstellung der schon erlebten Geschichte schließt sich unmittelbar die Verheißung der nahenden Rettung und Erlösung für die Frommen, des gerechten Gerichtes für die Gottlosen an. Daß sich diese Verheißung erfüllen wird, das ist gewährleistet durch die Erfüllung aller vorhergegangenen Weissagungen.

Diese litterarische Form, unter einem berühmten Namen der Vergangenheit bilderreiche[1] Prophezeiungen über schon Geschehenes und daran anschließend die Weissagung auf die nahe Endzeit und auf die Erfüllung aller Zukunftshoffnungen in die Welt zu senden, hat in den Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt ungemein viel Nachahmung gefunden.[2] Der Zweck dieser Apokalypsen ist stets Mahnung und Trost: in einer gefahrvollen und leidensreichen Gegenwart soll der Blick auf die nahende Erlösung zu treuem Ausharren in der väterlichen Religion ermuntern und den Glauben stärken.

Eine besonders tiefgehende Wirkung hat die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 auf die apokalyptischen Schriften ausgeübt.[3] Manche von ihnen sind unter dem niederschmetternden Eindruck der Zerstörung des Tempels und der Stadt Gottes geschrieben. Ihre Verfasser ringen mit der Frage, wie dies Unglück mit der göttlichen Weltregierung, mit der Macht, Gerechtigkeit und Güte Gottes zu vereinigen ist. Aber aus aller Not und Verzweiflung ringt sich doch immer wieder der Glaube an Gottes Hilfe und die Zukunft Israels und Jerusalems durch. Mag Gott sein Volk seiner Sünden wegen noch so schwer züchtigen, er wird es doch wieder in Gnaden annehmen. So suchen die Apokalyptiker ihr Volk aus der schweren Gegenwart mit ihren Sorgen und ungelösten Fragen herauszuführen, ihnen das Bild einer hoffnungsreichen Zukunft zu zeichnen und ihre Augen von dem irdischen auf ein himmlisches Jerusalem zu lenken. Die Verheißungen, deren wörtliche Erfüllung durch die Zerstörung der Stadt unmöglich geworden sind, werden auf das unzerstörbare, ewige Zion umgedeutet; in einer jenseitigen Welt wird Gott alle Hoffnungen und Ansprüche Israels erfüllen und sein Volk aus aller Not erlösen.[4] Diese Hoffnung auf Erlösung wird aber gegründet auf eine religiöse Betrachtung der vergangenen Schicksale des Volkes.

[1] In den Bildern und Formen der Weissagungen findet sich viel altes, zum Teil auch aus der Mythologie stammendes Gut; darum ist in den Apokalypsen vieles nicht zeitgeschichtlich zu erklären, sondern nur aus der Ueberlieferung und Weitergabe alter Bestandteile zu verstehen; H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895.

[2] Zur Litteraturform der Apokalypse: H. Jordan, Geschichte der altchristl. Lit., Leipzig 1911, 172 ff.

[3] H. Windisch, Der Untergang Jerusalems (Anno 70) im Urteil der Christen und Juden, Theol. Tijdschrift 48 (1914) 535 ff.

[4] N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 30, Gießen 1915, leugnet die Vermischung zweier entgegengesetzter Gedankenkreise, eines irdischen und eines geistigen, in der jüdischen Eschatologie und sucht nachzuweisen, daß die jüdischen Apokalyptiker immer an die Erfüllung irdischer, nationalpolitischer Hoffnungen denken. Aber mögen solche Hoffnungen auch immer der Ausgangspunkt gewesen sein, so scheinen doch auch schon jüdische Apokalyptiker, wie unzweifelhaft die christlichen, Irdisches und Himmlisches, Stoffliches und Geistiges, Altes und Neues miteinander verbunden und so, zum Teil ohne sich selbst dessen klar bewußt zu sein, die Vorstellungen von der erhofften glücklichen Zukunft bei ihren Lesern umgewandelt zu haben.

Die Verfasser dieser Schriften sind stets unbekannt; sie wollen ganz hinter der Person verschwinden, die sie zu ihrem Sprecher erwählt haben. Dies war die einzige Möglichkeit, durch die sie hoffen konnten Einfluß zu gewinnen. Denn je mehr das Gesetz als die einzige und endgültige Offenbarung Gottes angesehen wurde, desto weniger waren davon unabhängige prophetische Offenbarungen möglich. Der alttestamentliche Kanon war abgeschlossen; der Glaube an die Möglichkeit unmittelbarer Gottesoffenbarung vorüber; wenn also die Verfasser der Apokalypsen wirken wollten, so mußten sie ihre Schriften unter dem Schutz der großen Männer der Vergangenheit erscheinen lassen.[1]

Als Ursprache läßt sich bei fast allen diesen Apokalypsen das Hebräische oder Aramäische erweisen; aber da sie, mit Ausnahme Daniels, keine Aufnahme mehr in den hebräischen Kanon fanden, gingen die semitischen Originale verloren. Um so wichtiger wurden die griechischen Übersetzungen. Sie entstanden zumeist im Dienste der Diasporajuden, wurden dann aber auch in der alten Kirche viel gelesen und zum Teil in christlichem Sinne umgearbeitet. Da aber die Apokalypsen auch in den Kanon der Kirche keine Aufnahme fanden, sondern als Pseudepigraphen oder Apokryphen abgewiesen wurden, gingen auch die meisten griechischen Übersetzungen verloren. Dagegen sind manche Übersetzungen aus dem Griechischen, z. B. ins Koptische, Äthiopische, Slavische, erhalten.[2]

619. Die Bücher Henoch. a) Das äthiopische Henochbuch, die bedeutendste unter den alttestamentlichen Apokalypsen, macht zum Träger der Offenbarungen den siebenten vorsintflutlichen Patriarchen, der wegen seiner Frömmigkeit von Gott der Erde entrückt wurde (Gen. 5, 18—24). Das Buch hat keinen einheitlichen Inhalt, sondern besteht aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen, die von verschiedenen Verfassern herrühren und aus verschiedenen Zeiten stammen. Im ersten Teil ist von der Bestrafung der gefallenen Engel und von Reisen Henochs[3] erzählt, der zweite Teil enthält vor allem Bilderreden, unter denen die wichtigste die Tierapokalypse (Kap. 85—90) ist. In ihr wird die ganze Geschichte Israels unter dem Bilde von Rindern, Schafen, wilden Tieren und Hirten erzählt. Dieser Abschnitt ist der einzige, dessen Abfassungszeit annähernd zu bestimmen ist. Die symbolische Geschichtsdarstellung, deren Ausdeutung im
438 einzelnen oft fraglich ist, führt nämlich bis in die Makkabäerzeit, d. i. bis in die Gegenwart des Verfassers dieses Teiles. Andere Teile sind erst nach der Makkabäerzeit entstanden.[4]

[1] R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha II, Introd. VIII ff.

[2] A. Bertholet bei K. Budde, Gesch. d. althebr. Litteratur, Leipz. 1906, 353[1].

[3] Sowohl in diesen Reiseberichten als auch in den Bilderreden sind auch kosmologische Abschnitte enthalten; vor allem aber gibt „das astronomische Buch“ oder „das Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels“ (Kap. 72—82) Belehrungen über die Himmelskörper. Ueberhaupt gehört die Enthüllung kosmologischer Geheimnisse zu den Aufgaben, die sich die jüdische Apokalyptik stellte. A. Bertholet a. a. O. 378 ff.

[4] Unter den von dem letzten Bearbeiter benützten älteren Schriften hebt sich ein Noahbuch deutlich ab, aus dem nach R. H. Charles die Kap. 6—11; 54—55, 2; 60; 65 bis 69, 25; 106; 107 stammen. Im einzelnen ist über die Zusammensetzung des Buches unter den Forschern noch keine Einheitlichkeit erzielt; vgl. C. Clemen, Theol. Studien u. Kritiken 71 (1898) 211—227 (mit Ueberblick über die ältere Forschung); H. Appel,

Das Buch scheint sehr bald aus seiner semitischen Urschrift[1] ins Griechische übersetzt worden zu sein. Der Einfluß sowohl der Urschrift als der Übersetzung war sehr groß: von den jüdischen Apokalypsen kennen die Schrift das Buch der Jubiläen, die Testamente der zwölf Patriarchen, die Assumptio Mosis, die syrische Baruchapokalypse und IV. Esra:[2] manche neutestamentliche Schriften zeigen sich von ihm beeinflußt: der Verfasser des Judasbriefes führt (14 f.) einige Verse aus ihm im Wortlaut an: bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern war es etwa bis um 400 n. Chr. sehr beliebt. Dann ging es aber verloren und erhielt sich nur in der abessinischen Kirche, wo es einen Teil des alttestamentlichen Kanons bildete, in äthiopischer Übersetzung (aus dem Griechischen): ein Bruchstück des griechischen Textes wurde 1886/87 in einem christlichen Grabe zu Achmim in Oberägypten gefunden.

Ausgaben des äthiop. Textes von A. Dillmann, Liber Henoch Aethiopice, Leipz. 1851 (dazu deutsche Uebersetzung: Das Buch Henoch übersetzt und erklärt, Leipz. 1853); J. Flemming, Das Buch Henoch, Aethiopischer Text, Texte und Untersuchungen 22, 1, Leipz. 1902 (Uebersetzung zugleich mit Ausgabe des griechischen Fragments: Das Buch Henoch, herausg. von J. Flemming und L. Radermacher, Leipzig 1901); R. H. Charles, The ethiopic Version of the Book of Enoch, Oxford 1906 (Engl. Uebers.: The Book of Enoch translated. Oxford 1893; [2](erweitert und umgearbeitet) 1912; auch in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T., Oxford 1913, II 163—281; in allen Ausgaben von Charles auch der Text eines lateinischen Fragments, das 1893 von M. Rh. James im Brit. Museum entdeckt und von ihm in Texts and Studies II 3, Cambridge 1893, 146—150, veröffentlicht wurde). Deutsche Uebersetzung auch von G. Beer in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, Tübingen 1900, 217—310. Franz. Uebers. mit ausführl. Einleitung: F. Martin, Le livre d'Henoch, Paris 1906. — Von großer Bedeutung, auch für die Herstellung des Textes, ist die Entdeckung von R. H. Charles, daß bedeutende Stücke des Buches ursprünglich in Versen geschrieben waren. Auf die Wahrscheinlichkeit einer durch Blattversetzungen angerichteten Unordnung in dem uns vorliegenden Text weist hin W. Bousset, Theol. Rundschau 18 (1915) 34 f. — Einige Textverbesserungen und Erklärungen gibt F. Perles, Orient. Lit.ztg. 16 (1913) 481—487.

Facsimile des griech. Fragments: Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, IX 3, Paris 1893. Ausgaben: von U. Bouriant in denselben Mémoires IX 1, Paris 1892; A. Lods, Le livre d'Enoch, Paris 1892; A. Dillmann, Berl. Akad. Sitzungsber. 1892, 1039—1054; 1079—1092; R. H. Charles 1893, 1906 und 1912 (s. oben); L. Radermacher 1901 (s. oben) und H. B. Swete, The Old Testament in Greek III[2], Cambridge 1899, 789—809. — E. Schürer III[4] 268—290.

b) Das slavische Henochbuch ist ein selbständiges Seitenstück zu dem äthiopischen Henoch. Auch ihm liegt ein griechischer Text zugrunde, der seinerseits auf ein jüdisches Original zurückgeht; doch scheinen einzelne Stellen christliche Überarbeitung erfahren zu haben.[3] Der Inhalt berührt sich nur teilweise mit dem des äthiopischen Henoch. Verfaßt wurde die Schrift jedenfalls noch vor der Zerstörung des Tempels.

Die Komposition des äthiopischen Henochbuches (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 10, 3), Gütersloh 1906; L. Gry, Les Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme, Paris 1910; außerdem die Ausgaben. Auf ein Kompositionsprinzip, das zwischen der Grundschrift und der späteren Ueberarbeitung unterscheiden läßt, macht aufmerksam E. Norden, Agnostos Theos, Leipz. u. Berlin 1913, 329 f.

[1] R. H. Charles (s. u.) nimmt für Kap. 6 bis 36 ein aramäisches (gegen diese Annahme F. Perles, Orient. Lit.ztg. 16, 1913, 481 ff. 516), für Kap. 1—5 u. 37—104 ein hebräisches Original an.

[2] R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 177 ff.

[3] Vgl. aber A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur II 1, Leipz. 1897, 563 f. Auffallende Berührungen zwischen dem slavischen Henochbuch und dem Lukasevangelium weist nach W. K. Lowther Clarke The Journ. of Theol. Stud. 15 (1913/14) 597 f.

Engl. Uebersetzung: The Book of the Secrets of Enoch, translated from the Slavonic by W. R. Morfill, and edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles, Oxford 1896; von N. Forbes and R. H. Charles in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 425—469. — Deutsche Uebersetzung nach zwei verschiedenen slavischen Texten: G. N. Bonwetsch, Das slavische Henochbuch, in den Abh. d. Götting. Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl. Neue Folge, Bd. I Nr. 3, Berlin 1896. — Ueber den Einfluß des slav. Henochbuches auf die mittelalterliche Sage von Adams Erschaffung: M. Förster, Adams Erschaffung und Namengebung, Archiv f. Religionswiss. 11 (1908) 477—529. E. Schürer III⁴ 290—294.

620 Die Assumptio Mosis[1] ist näher bekannt nur durch das Fragment einer lateinischen Übersetzung des griechischen Textes, der wahrscheinlich auf ein hebräisches oder aramäisches Original zurückging. Aus ihr stammt nach Orig. De princip. III 2, 1 die im Judasbrief 9 erwähnte Sage vom Kampfe des Erzengels Michael und Satans um den Leichnam Mosis. Den Inhalt der Schrift bildet eine Weissagung über die Geschicke des israelitischen Volkes, die dem sterbenden Moses in den Mund gelegt ist. Die Erzählung führt (6, 6) bis in die Zeit nach dem Tode des Herodes des Großen; in diese Zeit haben die meisten Forscher auch die Entstehung der Schrift verlegt.[2] Aber dieser Ansatz kann kaum mehr aufrecht erhalten werden. Wenn auch die Deutung im einzelnen unsicher und vor allem die Zeitrechnung des Verfassers schwer zu deuten ist, so weisen doch manche Spuren in die Zeit Hadrians und das Jahr 131 oder 132 wird als Entstehungsjahr anzunehmen sein.[3]

Ausgaben des lat. Fragments: A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana I 1, Mail. 1861, 55—64; A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum fasc. I, Leipz. 1866, 439 93—115; ²1876, 107—135 (eine Rückübersetzung ins Griechische von A. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1868, 273—309. 356; Messias Iudaeorum, Leipz. 1869, 435—468); M. Schmidt und A. Merx, Die Assumptio Mosis mit Einleitung und erklär. Anm. herausg. (A. Merx' Archiv f. wiss. Erforschung d. A. T.s I 2, 1868, 111—152); O. F. Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece, Leipz. 1871, 700—730; R. H. Charles, The Assumption of Moses. Translated from the latin sixth century Ms., Lond. 1897; Engl. Uebers. mit Einl. und Anm. von dems. in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 407—424; C. Clemen, Die Himmelfahrt des Mose, herausg., Bonn 1904 (in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 10); von C. Clemen auch deutsche Uebers. in E. Kautzsch, Die Apokr. und Pseudepigr. II 311—331. Ders. verteidigt in „Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag 1818—1918", Bonn 1919, 72 bis 76, die Ansetzung der Schrift in die Zeit bald nach Herodes' Tod gegen Hölscher. — E. Schürer III⁴ 294—305; über eine christliche Mosesapokalypse s. unten § 630.

621. Die Baruchapokalypsen. Außer dem oben S. 555 f. besprochenen Baruchbuche gehen noch mehrere Pseudepigraphen unter dem Namen Baruchs.

a) Die syrische Baruchapokalypse enthält Offenbarungen über die Schicksale des jüdischen Volks, die Baruch kurz vor und nach der Zerstörung Jerusalems (durch die Chaldäer) empfangen haben soll. Der Verfasser vereinigte, wie es scheint, in seiner Schrift mehrere ursprünglich selbständige Schriften. Sein Standpunkt ist der des orthodoxen Pharisäers.

[1] Wahrscheinlich sind zwei ursprünglich selbständige Schriften, eine *Διαθήκη Μωυσέως* und eine *Ἀνάληψις Μωυσέως*, die beide in Apokryphenlisten genannt werden, miteinander verbunden und als eine einzige herausgegeben worden. Das vorliegende Fragment, in dem von einer Himmelfahrt Mosis nichts erwähnt ist, gehörte wohl der ersten Schrift an, würde also richtiger als Mosestestament oder Mosesapokalypse bezeichnet.

[2] R. H. Charles zwischen 7 und 30 n. Chr.

[3] Vgl. von Neueren Ch. Sigwalt, Die Chronologie der Assumptio Mosis, Bibl. Zeitschr. 8 (1910) 372—376; G. Hölscher, Ueber die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses", Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 17 (1916) 108—127; 149—158. — Besonders wichtig für die Zeitbestimmung ist die Deutung des Namens Taxo in Kap. 9, über die noch keine Einigung erzielt ist.

seine Absicht, das Judentum gegen seine Feinde und Verächter zu verteidigen. Er schrieb das Buch wahrscheinlich kurz nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus, auf die 32, 2—4 hingewiesen ist.[1] Der syrische Text stammt aus dem Griechischen,[2] dieser wahrscheinlich wieder aus einem hebräischen Original.[3]

Der syrische Text ist (mit Ausnahme des „Briefes Baruchs" = Kap. 78—86, der in die jüngere syrische Bibel aufgenommen wurde) erhalten nur in der Mailänder Peschitthohandschrift, herausgegeben von A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana V 2, Mailand 1871; Facsimileausgabe: Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano cur. A. M. Ceriani, 4 Bde., Mailand 1876—1883; Ausgabe des syr. Textes mit lat. Uebers. von M. Kmosko in Patrologia Syriaca accur. R. Graffin I 2, Paris 1907, 1056—1306. — Lat. Uebers. auch von A. M. Ceriani in Monum. s. et prof. I 2, Mailand 1866, und bei O. F. Fritzsche, Libri apocr. Vet. Test. graece. Leipz. 1871, 654–699. — Engl. Uebers. und Komm. von R. H. Charles, The Apocalypse of Baruch, Lond. 1896; ders. in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 470—526; wiederholt mit Einleitung von W. O. E. Oesterley, London [1917]. — Deutsche Uebers. von V. Ryssel bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 404–446. — E. Schürer III[4] 305—315.

b) Die griechisch-slavische Baruchapokalypse erzählt in der Hauptsache von einer Himmelsreise, auf der Baruch durch einen Engel in viele Geheimnisse eingeweiht wird. Die Schrift zeigt Berührungen mit der syrischen Baruchschrift, ist aber ganz unabhängig von ihr entstanden, wahrscheinlich im Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. Der vorliegende Text enthält christliche Zusätze, ist aber seinem Grundstock nach jüdischen Ursprungs.

Der griechische Text herausgegeben von M. R. James, Apocrypha Anecdota, in Texts and Studies ed. by J. Armitage Robinson V 1, Cambridge 1897, 83—94 (ebenda 95—102 engl. Uebers. des slavischen Textes von W. R. Morfill). — Deutsche Uebers. des griech. Textes von V. Ryssel bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 446—457. — Engl. Uebers. von H. M. Hughes in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 527—541. — Deutsche Uebers. des slavischen Textes, der den griech. Text nur im Auszug bietet, von N. Bonwetsch, Das slavisch erhaltene Baruchbuch, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl. 1896, 94 bis 101. — Der slav. Text herausg. von Stojan Novaković im 18. Bd. der „Starine", Agram 1886, 205—209; über einen anderen von Tichonravov 1894 herausgegebenen Text vgl. W. Lüdtke, Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 31 (1911) 219 ff. — Vgl. E. Schürer III[4] 313 f.; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II 1, 565 f.

c) Über eine andere Baruchschrift, *Τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου*, vgl. unten S. 586 f.

622. Das vierte Buch Esra[4] ist der Form nach eine Sammlung von Gesprächen, die Baruch, der Freund des Jeremias, dreißig Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer mit dem Engel Uriel 440
hält. Veranlaßt ist die Schrift durch die Zerstörung Jerusalems durch

[1] Ch. Sigwalt, Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse. Bibl. Zeitschr. 9 (1911) 397 f., bestimmt die Abfassungszeit auf das Jahr 82 n. Chr., indem er den ersten Vers als eine verhüllte Angabe über die Abfassungszeit deutet.

[2] Ein Bruchstück des griechischen Textes in The Oxyrhynchus Papyri, Part III ed. by B. P. Grenfell and A. S. Hunt, Lond. 1903, Nr. 403.

[3] Besonderes Ansehen in der syrischen Kirche genoß der „Brief an die 9½ Stämme", der den Schluß (Kap. 78—86) des erhaltenen Textes bildet. — Viele Berührungen zeigt das Buch mit der Esraapokalypse (V. Ryssel a. a. O. 405); die Priorität der letzteren ist hierbei aus inneren Gründen wahrscheinlich; vgl. auch B. Violet, Die Esra-Apokalypse I, Einl. L, nach dessen Ansicht die Baruchapokalypse eine Streitschrift gegen IV. Esra sein sollte. Eine Entscheidung ist dadurch erschwert, daß auch die Benützung der gleichen Quellen nicht ausgeschlossen ist.

[4] Zur Zählung s. oben S. 552, 4. Der griechische Titel war wohl *Ἔσδρας ὁ προφήτης* (Clem. Alex. Strom. III 100, 3) oder *Ἔσδρα ἀποκάλυψις*.

Titus.[1] Sie sucht die schweren religiösen Rätsel zu lösen, die für den gläubigen Israeliten mit dieser Katastrophe verbunden waren. So behandeln die ersten Abschnitte die Fragen: Woher kommt die Sünde und das Elend dieser Welt? Warum hat Gott sein auserwähltes Volk den Heiden preisgegeben? Diese Fragen sind jetzt unlösbar; aber der kommende Äon wird die Lösung bringen. Aber mit ihm kommt das Gericht. Wer wird hierbei vor Gottes Gerechtigkeit bestehen? Wer kann seines Heiles sicher sein? Eine neue Vision enthüllt die Endzeit, in der der Messias erscheinen und die Welt erlösen wird. Mit der Erzählung von den letzten Schicksalen Esras (er erneuert auf wunderbare Weise die heiligen Schriften und wird dann entrückt) schließt das Buch.

Die Schrift zeichnet sich aus durch das tiefe Erfassen und die ernste Behandlung der wichtigsten religiösen Probleme, durch das Mitgefühl mit den schwachen, sündigen Mitmenschen und durch die oft ergreifende Art der Darstellung. Sie fand daher in der Kirche größere Verbreitung als alle anderen jüdischen Apokalypsen. Das hebräische Original[2] zwar ging bald zugrunde; aber die griechische Übersetzung wurde viel gelesen[3] und ins Lateinische, Syrische, Äthiopische, Arabische, Sahidische[4] und Armenische[5] übersetzt. Obwohl das Buch in den offiziellen Kanon nicht aufgenommen wurde, steht es doch in vielen lateinischen Bibelhandschriften; in der Vulgata steht es im Anhang nach dem Neuen Testament.

Vom griechischen Text ist nichts erhalten (das in The Oxyrhynchus Papyri VII ed. A. S. Hunt, London 1910, 11 ff. veröffentlichte griech. Bruchstück ist 15, 57—59, stammt also aus VI. Esra); für ihn treten die genannten Uebersetzungen ein, in erster Linie die lateinische. Ueber alle Fragen der Ueberlieferung orientiert am besten Bruno Violet, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). I. Teil: Die Ueberlieferung (Berliner Kirchenväter-Ausgabe), Leipz. 1910. Hier auch Parallelausgabe der verschiedenen Texte (die orientalischen in deutscher Uebersetzung, nur die armenische in der zuerst bei A. Hilgenfeld gedruckten lateinischen Uebersetzung J. H. Petermanns). Bis jetzt war die beste Ausgabe der lat. Uebersetzung: The fourth Book of Ezra, the latin Version edited from the MSS. by R. Bensly, with an introduction by M. R. James (Texts and Studies ed. by J. A. Robinson III 2), Cambridge 1895. Ueber die anderen Uebersetzungen E. Schürer III[4] 332—334; B. Violet a. a. O. XXIX ff. Lateinische Uebersetzungen der orientalischen Versionen bei A. Hilgenfeld, Messias Iudaeorum, Leipz. 1869. Hier auch eine Rückübersetzung ins Griechische. — Beste deutsche Uebersetzung von H. Gunkel bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 331—401. — Engl. Uebers. mit Kommentar und Einleitung: G. H. Box, The Ezra-Apocalypse, London 1912; von dems. in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 542—624; ders., The Apocalypse of Esra, London [1917]. — Quellenuntersuchung von M. R. Kabisch, Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht, Gött. 1889; die Quellenscheidung Kabischs, bekämpft

[1] Die Abfassungszeit geht aus der Adlervision (Kap. 11 f.) hervor, die nicht auf die ganze römische Geschichte oder auf die Diadochenzeit, sondern auf das römische Kaisertum zu deuten ist. Im einzelnen ist die Deutung freilich unsicher. E. Schürer III[4] 320—328; Ph. Barry, The Apocalypse of Ezra, Journ. of bibl. Lit. 32 (1913) 261—274, der die Adlervision nicht auf die Zeit Domitians (wie Schürer und Box) bezieht, sondern auf die Zeit des Septimius Severus; Ch. Stowalt, Die Chronologie des 4. Buches Esdras, Bibl. Ztschr. 9 (1911) 164—168 (IV. Esra ist 100 n. Chr. geschrieben).

[2] Für ein hebräisches Original trat vor allem ein J. Wellhausen, Gött. Gel. Anzeigen 1896, 12 f. und in Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899, 234 ff. Vgl. auch H. Gunkel in E. Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II 333.

[3] Schon Barnab. 12, 1 stammt wahrscheinlich aus IV. Esra 4, 33; 5, 5. Das erste sichere Zitat bei Clem. Alex. Strom. III 100, 3 (= IV. Esra 5, 35).

[4] J. Leipoldt und B. Violet, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 41 (1904) 137—140.

[5] Sie stammt vielleicht nicht direkt aus dem Griechischen, sondern aus dem Syrischen: E. Klostermann, Theol. Lit.ztg. 35 (1910) Sp. 592; B. Violet, Die Esra-Apokalypse I, Einl. XL. — Auch eine georgische Uebersetzung scheint vorhanden gewesen zu sein; B. Violet a. a. O. XLI ff.

von H. Gunkel, Theol. Lit.ztg. 16 (1891) 5—11, ist wieder aufgenommen von G. H. Box a. a. O. und gebilligt von W. Bousset, Theol. Rundschau 18 (1915) 49. — Verwandt ist die griechische Sedrachapokalypse, herausg. von M. R. James, Texts and Studies II 3, Cambridge 1893, 127—137; engl. Uebers. von A. Rutherford, in Ante-Nicene Christian Library, Additional volume, Edinburgh 1897, 175—180. — Ueber christliche Esraapokalypsen vgl. E. Schürer III⁴ 330; die späteren christlichen Zusätze zum IV. Esrabuch (V. und VI. Esra), die sich nur in den lat. Handschriften (in der Vulgata Kap. 1. 2 und 15. 16 des IV. Esra) finden, sind übersetzt von H. Weinel in Hennecke's Neutest. Apokryphen, Tüb. 1904, 305 bis 318; vgl. dazu im Handbuch zu den Neutest. Apokryphen, Tüb. 1904, 331—339. Sie sind unten II⁵ § 925 besprochen.

623. Die Apokalypse Abrahams, bisher nur in slavischer Über- 441
setzung bekannt, erzählt von Offenbarungen, die Abraham empfängt, nachdem er von einer Taube gen Himmel getragen worden ist. Sie ist wahrscheinlich jüdischen Ursprungs, aber christlich überarbeitet. Sie ist wohl die bei Nikephoros und Pseudo-Athanasios[1] unter den Apokryphen des Alten Testaments genannte Schrift Ἀβραάμ. Dagegen ist von ihr verschieden das „Testament Abrahams", das in zwei verschiedenen griechischen Bearbeitungen und mehreren anderen Übersetzungen erhalten ist. Diese Schrift ist keine Apokalypse, sondern eine Legende über den Tod Abrahams mit vielen märchenhaften Zügen. Sie geht wahrscheinlich auf eine hebräische Urschrift zurück.

N. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams (Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche I), Leipz. 1897 (Uebersetzung des slavischen Textes); G. H. Box and J. T. Landsman, Apocalypse of Abraham, ed. with a transl. from the Slavonic text and notes, London 1918. — M. R. James, The Testament of Abraham. The greek text now first edited with an introduction and notes (Texts and Studies ed. by J. A. Robinson II 2), Cambridge 1892; der griech. Text auch herausg. von A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I, Moskau 1893, 292—308; eine engl. Uebers. von W. A. Craigie, in Ante-Nicene Christian Library, Additional volume, Edinburgh 1897, 181—201. — A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litt. I 857 f. 914; E. Schürer III⁴ 336—339; L. Ginzberg in The Jewish Encyclopedia I 91 f. 93—96.

624. Die Testamente der zwölf Patriarchen. Eine mehrfach gewählte Form der Einkleidung für Offenbarungen ist die des Testamentes.[2] In der vorliegenden Schrift geben die zwölf Söhne Jakobs ihren Nachkommen Ermahnungen und Weissagungen stets unter Bezugnahme auf ihre eigene Lebensgeschichte. Die Ermahnungen treten so stark hervor, daß man den Ursprung der Testamente aus einer Reihe synagogaler Predigten über die einzelnen Patriarchen herleiten wollte.[3] Jedenfalls ist die Behandlung der Patriarchengeschichte jüdischer Bibelauslegung sehr ähnlich. Die Schrift ist dem Grundstock nach jüdisch, ist aber christlich überarbeitet.[4] Abfassungszeit ist wahrscheinlich das erste vorchristliche Jahrhundert; die Sprache des Originals war wohl hebräisch[5] oder aramäisch.

[1] Th. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II 300. 317.

[2] Vgl. die Abschiedsrede Mosis an Josua in der Assumptio Mosis oben § 620; das sog. Testament Abrahams § 623. Ueber andere Testamente G. Beer, Prot. Realenc.³ 16. 256.

[3] A. Bertholet bei K. Budde, Geschichte der althebr. Litteratur, 419 f.

[4] W. Bousset (s. oben) und R. H. Charles glaubten mit Hilfe der armenischen Uebersetzung, die oft einen kürzeren Text bietet, christliche Einschübe feststellen und so den ursprünglichen jüdischen Grundtext gewinnen zu können; vgl. aber N. Messel, Ueber die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen, in Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, W. W. v. Baudissin überreicht (= Beihefte zur Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 33), Gießen 1918, 355—374. Messel hält wie frühere Gelehrte die Testamente überhaupt für eine christliche Schrift; aber die Behandlung der jüdischen Geschichte und die Art der sittlichen Ermahnungen beweisen einen jüdischen Ursprung.

[5] F. Perles, Zur Erklärung der Testamente der 12 Patriarchen, Beihefte zur orient.

Erhalten ist die Schrift griechisch, altslavisch und in einer armenischen Übersetzung aus dem Griechischen.[1]

Beste Ausgabe: R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs. Edited from nine MSS. together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments, Oxf. 1908. Dazu von demselben engl. Uebersetzung mit Anmerkungen: The Testament of the twelve Patriarchs. Translated from the Editors Greek Text, and edited with introduction, notes and indices, London 1908; neue Ausg. London 1917; engl. Uebers. mit Einl. und Anm. auch in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 282—367. — Deutsche Uebersetzung von F. Schnapp bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigr. II 458—506. — W. Bousset, Die Testamente der zwölf Patriarchen, Zeitschr. f. neut. Wiss. 1 (1900) 141—175, 187—209; J. W. Hunkin, The Testaments of the twelve Patriarchs, Journ. of Theol. Stud. 16 (1914/15) 80—97; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 852 f.; II 1, 566—570; E. Schürer III[4] 339—356.

625. Außer diesen noch erhaltenen Schriften sind durch Kanonverzeichnisse und durch Zitate bei Kirchenvätern noch mehrere pseudepigraphe Apokalypsen dem Titel nach bekannt. Die wichtigsten sind:
442 Das Gebet Josephs (ein längeres Zitat[2] bei Orig. Johanneskomm. II 31 p. 88 Preuschen); das Buch Eldad und Modad (vgl. Num. 11, 26—29; ein Zitat bei Herm. Past. Vis. II 3); die Apokalypse des Elias (aus ihr stammt nach Orig. Matthäuscomm. 27, 9 das Zitat in I Kor. 2, 9; vgl. A. Resch, Agrapha[2], Leipzig 1906, 25—29; 110 f.; ein längeres Zitat über Höllenstrafen teilt De Bruyne, Revue Bénédictine 25, 1908, 153 f., aus einer Würzburger Handschrift mit); die Apokalypse des Zephania (das einzige Zitat, bei Clem. Alex. Strom. V 77, 2, findet sich nicht in der von G. Steindorff, Texte und Unters. 17, 3[a], Leipzig 1899, herausgegebenen koptischen Apokalypse des Sophonias).

Alle diese Schriften sind entweder in griechischer Sprache abgefaßt oder waren wenigstens bereits ins Griechische übersetzt, als sie von der Kirche rezipiert und von den Kirchenvätern gelesen wurden. Näheres über diese nicht erhaltenen prophetischen Pseudepigraphen bei E. Schürer III[4] 357—370; G. Beer, Prot. Realenc.[3] XVI 251 ff.; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 853 f.; II 1, 570—573.

β) Bearbeitungen der heiligen Geschichte und Legenden.

626. Das Bestreben, die heilige Geschichte und ihre Träger, die berühmten Männer der Vorzeit, dem Volke vertraut zu machen und die der Gegenwart nötigen Lehren und Ermahnungen aus der Geschichte des Volkes abzuleiten, führte zu immer neuen Bearbeitungen der in den kanonischen Schriften enthaltenen Geschichte. Ja eine kanonische Schrift selbst, die zwei Bücher der Chronik, ist eine solche Bearbeitung älterer geschicht-

Lit.ztg. 2, Berlin 1908, 10—18, weist Uebersetzungsfehler aus dem Hebräischen nach. — Fraglich ist, wie sich das von M. Gaster, The Hebrew Text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 16, 1894, 33 bis 49), herausgegebene hebräische Testament des Naphtali zu dem griechischen Texte verhält. G. Resch, Das hebräische Testamentum Naphtali, Theol. Stud. u. Krit. 1899, 206—236; R. H. Charles in seiner Ausgabe LI f.; in seiner Uebersetzung LXVI f. Ueber die aramäischen und griechischen Fragmente eines Testamentes des Levi R. H. Charles, Ausg. LIII ff.: 245—256.

[1] Auffallende Berührungen zwischen Test. Ios. 8 und Apostelgesch. 16 weist nach W. K. Lowther Clarke (oben 579, 3) 599. — J. Geffcken, Neue Jahrbb. 29 (1912) 604, 6 weist darauf hin, daß XI 3 ff. Iosephs Erlebnis mit Potiphars Frau ganz in der Form einer sophistischen Novelle behandelt ist.

[2] E. Norden, Agnostos Theos, Leipz. u. Berlin 1913, 300.

licher Überlieferung. Vor allem aber wurde diese Litteraturform gepflegt, als der Kanon heiliger Schriften abgeschlossen war und die Schriftgelehrten es als ihre Aufgabe ansahen, seine Schätze zu verwalten und dem Volke dienstbar zu machen. Wie im halachischen Midrasch das in der Thora verkündete Recht genau festgestellt und den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend weiterentwickelt wurde, so wurden im haggadischen Midrasch die geschichtlichen und religiös-belehrenden Abschnitte der heiligen Schriften im Interesse der Gegenwart bearbeitet, ausgeschmückt und ergänzt.[1]

Diese Art von Geschichtsbetrachtung wird uns später auch bei den hellenistischen Juden, bei Demetrios, Eupolemos, Artapanos, bei Philon und Iosephos begegnen. Hier haben wir es zunächst mit den ursprünglich hebräisch abgefaßten und ins Griechische übersetzten Midraschim zu tun.

Das Buch der Jubiläen (τὰ Ἰωβηλαῖα oder ἡ λεπτὴ Γένεσις) ist der Form nach die Rede eines Engels an Moses, dem Inhalt nach eine freie Bearbeitung der heiligen Geschichte von der Erschaffung der Welt an bis zur Einsetzung des Passah. Seinen Namen hat das Buch von der chronologischen Bestimmung aller einzelnen Ereignisse nach Jubiläen, d. h. Perioden von je 49 Jahren oder je 7 Jahrwochen zu je 7 Jahren. Der zugrundeliegende Stoff ist mit großer Freiheit behandelt, ausgeschmückt, ergänzt und umgedeutet. Es ist bemerkenswert, mit welcher Willkür die Angaben der Geschichtsbücher des Alten Testaments zur Zeit des Verfassers noch behandelt werden konnten. Dem Zweck der Schrift wird alle Überlieferung rücksichtslos untergeordnet. Der Verfasser überträgt Einrichtungen und Anschauungen[2] seiner Zeit unbedenklich in das Zeitalter 443
der Patriarchen. Damit ist ein Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit gegeben. Die Spuren weisen in die Makkabäerzeit und zwar wird die Schrift wohl in Pharisäerkreisen entstanden sein. Der Zweck der Schrift ist die Verteidigung Israels, des Gesetzes und des Opferdienstes durch die Geschichte des Volkes Gottes von der Schöpfung bis zum Exodus. Je größer die Gefahr des Abfalls vom Gesetz durch die Berührung mit der heidnischen Umwelt war, desto kräftiger sollten die Gläubigen auf die einzigartige Geschichte Israels und die unveränderliche Bedeutung des Gesetzes hingewiesen werden.[3]

Erhalten ist das Buch vollständig nur in äthiopischer, daneben etwa ein Drittel in lateinischer Sprache. Beide Texte gehen auf einen griechischen zurück, aus dem sich Zitate bei Kirchenvätern finden. Das Original war aber hebräisch. Ausgaben des äthiopischen Textes von A. Dillmann, Kufâlê sive Liber Iubilaeorum, aethiopice, Kiel 1859; von R. H. Charles, Mashafa Kufâlê or the Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, Oxf. 1895; der lateinische Text zuerst herausg. von A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana, Tom. I fasc. I, Mailand 1861; dann von H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, Leipz. 1874; zuletzt von Charles a. a. O. — Uebersetzungen: Deutsch von E. Littmann bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 31—119; Englisch von R. H. Charles, The Book of Jubilees or the little Genesis translated, Lond. 1902; von dems. in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 1—82. — E. Schürer III[4] 371—384; G. Beer, Prot. Realenc.[3] 16, 257—260.

[1] Ueber Halacha und Haggada E. Schürer II[4] 390—414.

[2] Das geographische Weltbild des Jubiläenbuchs sucht festzustellen P. Riessler, Zur Geographie der Jubiläen und der Genesis, Theol. Quartalschr. 96 (1914) 341—367; doch bleibt vieles sehr unsicher.

[3] Fr. Martin, Le livre de Jubilées, Rev. bibl. N. S. 8 (1911) 321—344; 502—533.

627. Der anonyme Liber antiquitatum biblicarum ist eine Bearbeitung der heiligen Geschichte von Adam bis Saul, wahrscheinlich aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Erhalten ist nur eine lateinische Übersetzung aus dem Griechischen, das Original war aber hebräisch.

Der lateinische Text wurde von J. Sichardus (vgl. P. Lehmann, Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften [Quellen u. Unters. z. lat. Philol. des Mittelalters IV 1] München 1911) gedruckt unter dem Namen Philons: Philonis Iudaei Alexandrini libri Antiquitatum, Quaestionum et Solutionum in Genesin, De Essaeis, De nominibus hebraicis, De mundo, Basel 1527, wiederholt 1550. Engl. Uebersetzung: Philo, Biblical Antiquities, Now first transl. from the old Latin version by M. R. James, London 1918. — L. Cohn, An apocryphal Work ascribed to Philo of Alexandria, Jewish Quarterly Review 10 (1898) 277—332; ders., Pseudo-Philo und Jerachmiel, Festschrift zum 70. Geburtstage J. Guttmanns, Leipzig 1915, 173—185.

628. Das Martyrium des Jesaias erzählt von der Gottlosigkeit Manasses, des Sohnes Hiskias, und dem Märtyrertod des Propheten Jesaias, der auf Befehl Manasses zersägt wurde.[1] Die biblische Grundlage der Erzählung ist II. Kön. 21, 16.

Erhalten ist das ursprünglich hebräisch oder aramäisch verfaßte Martyrium vollständig nur in einer äthiopischen Uebersetzung aus dem Griechischen und zwar als Bestandteil (Kap. 2, 1—3, 12; 5, 2—14) der christlichen Apokalypse „Himmelfahrt des Jesaias" (vgl. unten II[5] S. 1020). Der äthiopische Text ist herausgegeben von R. Laurence, Ascensio Isaiae prophetae, Oxf. 1819; von A. Dillmann, Ascensio Isaiae, Aethiopice et Latine, Leipz. 1877; von R. H. Charles, The Ascension of Isaiah, Lond. 1900, hier mit engl. Uebersetzung und zusammen mit allem andern Material: der bereits Venedig 1522 und Göttingen 1832 gedruckten lateinischen Uebersetzung eines Teiles (Kap. 6—11), einer slavischen Version des gleichen Abschnittes, Bruchstücken des griechischen Textes aus B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Amherst Papyri, Part I, Lond. 1900, 1—22, und einer freien griechischen Bearbeitung des Ganzen, die zuerst O. v. Gebhardt, Zeitschr. f. wiss. Theol. 21 (1878) 330—353, aus einer Sammlung von Heiligenlegenden veröffentlicht hatte; die engl. Uebers. auch in: The Ascension of Isaiah. By R. H. Charles, with an Introduction by G. H. Box, London 1918. — Deutsche Uebersetzung des jüdischen Teils von G. Beer bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 119—127 (engl. Uebers. des jüd. Teils von R. H. Charles in Apocrypha and Pseudepigrapha II 155—162); das Ganze von J. Flemming bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 292—305; vgl. dazu Flemming im Handbuch zu den Neutest. Apokr. 323—331. — E. Schürer III[4] 386—393; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 854—856; II 1, 573—579; 714—716. — E. Tisserant, Ascension d'Isaïe, Paris 1909 (Uebersetzung des äthiopischen Textes mit Varianten aus dem Griechischen, Lateinischen und Slavischen, Einleitung und Anmerkungen). — Ueber das Verhältnis des lateinischen Textes zum slavischen: W. Lüdtke, Zeitschr. f. altt. Wiss. 31 (1911) 222 ff.

629. Die Paraleipomena des Jeremias. *Τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου* (nach der äthiopischen Übersetzung Reliqua verborum Ieremiae oder Reliqua verborum Baruch genannt) ist der Titel einer nur in christlicher Überarbeitung[2] erhaltenen, ursprünglich jüdischen Schrift, deren Inhalt eine Erzählung von den wunderbaren Erlebnissen des Jeremias vor und nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer bildet. Eingelegt ist die Erzählung von dem Äthiopier Abimelech (= Ebed-Melech, der Jerem. 38, 7 ff.; 39, 16 ff. als Kämmerer Zedekias erwähnt ist). Dieser wird von Jeremias vor der Eroberung Jerusalems in den Weinberg geschickt, um dort Feigen zu holen, und kehrt erst in die Stadt zurück, nachdem er draußen, wie er meinte, nur ein Weilchen, in Wirklichkeit aber 66 Jahre geschlafen hatte. Nach seiner Rückkehr in die Stadt wird

[1] Darauf bezieht ich wohl schon *ἐπρίσθησαν* Hebr. 11, 37.

[2] Im letzten Kapitel preist Jeremias Gott für die Erlösung in Christus.

er von einem Greis über das, was inzwischen geschehen, aufgeklärt. Die Erzählung hat große Ähnlichkeit mit der Siebenschläferlegende.[1] Einen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit bildet die Benützung der syrischen Baruchapokalypse.[2]

Der griechische Text ist herausgegeben im Menaeum Graecorum, Venedig 1609; von 444
A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana V 1, Mailand 1868; von R. Harris, The rest of the words of Baruch, Lond. 1889 (über hier nicht verwertete Handschriften E. Schürer III[4] 394); von A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina I, Moskau 1893, 308—316. — Der äthiopische Text herausg. von A. Dillmann, Chrestomathia aethiopica, Leipz. 1866; deutsche Uebers. von Fr. Praetorius, Zeitschr. f. wiss. Theol. 15 (1872) 230—247; von E. König, Theol. Stud. u. Kritik. 50 (1877) 318—338. Außerdem gibt es eine armenische und mehrere slavische Versionen: E. Schürer III[4] 393—395; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 852. 916; II 1, 565.

630. Adambücher. Von den zahlreichen christlichen Adamschriften verdienen hier zwei erwähnt zu werden, weil sie auf jüdische Legenden zurückgehen und nur christlich überarbeitet sind: das griechische Adambuch und die auf einer griechischen Vorlage beruhende, lateinische Vita Adae et Evae.

Beide Texte sind nahe verwandt und entsprechen sich zum Teil wörtlich, doch bietet jeder auch Abschnitte, die der andere nicht hat.[3] Den Inhalt bilden Erzählungen über das Leben Adams und Evas nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies, über ihre Buße, ihren Tod und ihr Begräbnis. Eingelegt ist eine Rede Adams an Seth und ein Bericht Evas über den Sündenfall.

Daß die gemeinsame Quelle eine jüdische Schrift in hebräischer Sprache war, hat C. Fuchs (s. Anm. 3) wahrscheinlich gemacht.

Das griechische Adambuch ist unter dem Titel Apocalypsis Mosis herausg. von C. v. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Leipzig 1866, 1—23; von A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana V 1, Mailand 1868, 19—24 (nach Ambros. C 237 inf., wo die Schrift den Titel trägt *διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ θεοῦ Μωσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ, διδαχθεῖσα παρὰ τοῦ ἀοχαγγέλου Μιχαήλ*). — Vita Adae et Evae, herausg. von M. Meyer, Abh. d. Münch. Akad. Philos.-philol. Kl. 14, 3, München 1878, 185—250. — Deutsche Uebers. beider Texte von C. Fuchs bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 506—528; engl. Uebers. von L. S. A. Wells in R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha II 123—154. — L. Ginzberg in The Jewish Encyclopaedia I 179 f.

Ueber andere Adambücher vgl. E. Schürer III[4] 396—399 (das hier S. 397 erwähnte syrische „Testament Adams", aus mehreren nur lose verbundenen Bruchstücken bestehend, ist jetzt mit lat. Uebers. herausg. von M. Kmosko, Patrologia syriaca I 2, Paris 1907, 1307 bis 1360); A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 856 f. 913; II 1, 580.

631. Joseph und Aseneth. Eine umfangreiche Legendenlitteratur entstand im Anschluß an die Erzählung[4] von der Ehe Josephs mit der ägyptischen Priestertochter Asnath (Ἀσενέθ LXX). Eine auf jüdische Grundlagen zurückgehende, aber christlich überarbeitete Form der Legende ist griechisch und in mehreren anderen Sprachen erhalten. Hier wird erzählt, wie Aseneth Josephs Frau wird, nachdem sie gleich ihm Himmelsspeise

[1] M. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern (Progr. Metten 1909—1911). Leipzig 1910, 407 ff. (hier auch über andere Formen der Abimelechlegende).

[2] Vgl. V. Ryssel bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 403.

[3] Vgl. die übersichtliche Gegenüberstellung von C. Fuchs bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 512—528. An das griechische Adambuch schließt sich meist auch das von V. Jagić, Denkschriften der Wien. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 42, 1893, 1 ff., herausgegebene altkirchenslavische Adambuch an: C. Fuchs a. a. O. 507—509.

[4] Gen. 41, 45.

gegessen hat:[1] wie Pharaos Sohn bei dem Versuch, Aseneth zu entführen, von Benjamin mit einem Steinwurf getötet wird, Pharao aus Gram darüber stirbt und Joseph an seiner Stelle den Thron besteigt.

Der griechische Text herausg. von P. Batiffol, Studia patristica, Etudes d'ancienne littérature chrétienne. Fasc. 1 u. 2. Paris 1889/90. 1—87; der lateinische Text ebenda S. 89 bis 115. Andere Litteratur bei E. Schürer III[4] 399—402; das Buch von A. Frhr. v. Ow, Joseph von Aegypten und Aseneth, Regensburg 1918, enthält den phantastischen, zum Teil durch Visionen der A. K. Emmerich gestützten Versuch, Joseph und Aseneth mit Osiris und Isis gleichzusetzen.

632. Das Buch von Iannes und Iambres. Über die beiden ägyptischen Zauberer, deren Namen zwar nicht Exod. 7, 8 ff., aber schon
445 II. Tim. 3, 8 genannt werden,[2] gab es ein apokryphes Buch, das von Origenes mehrfach[3] erwähnt wird. Aus ihm stammt vielleicht das lateinisch und altenglisch erhaltene Bruchstück über Jamnes und Mambres.[4]

2. Schriften jüdischer Autoren in griechischen Litteraturformen.

a) Historische Litteratur.

633. Von den ältesten hellenistisch-jüdischen Historikern sind nur Fragmente erhalten; sie stammen alle aus der Schrift des Alexandros Polyhistor *περὶ Ἰουδαίων*[5] und finden sich bei Euseb. Praep. evang. IX 17 bis 39; Clem. Alex. Strom. I 130. 141. 153—156; Ioseph. Ant. I 15 § 240 f. Niese.

Der Text der Fragmente außer in den Ausgaben des Euseb. und Clem. Alex. bei C. Müller FHG 3, 211—230; J. Freudenthal, Hellenistische Studien 1/2 (Alexander Polyhistor), Bresl. 1875, 219—236; W. N. Stearns, Fragments from Graeco-Jewish writers, Chicago 1908 (wertlos; vgl. L. Cohn, Berl. phil. W.schr. 30, 1910, 1401 ff.). — Die gründlichste Untersuchung der ganzen Litteraturgruppe in der angef. Schrift Freudenthals.

Demetrios[6] *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων.*[7] Die erhaltenen Fragmente (Euseb. Praep. evang. IX 21. 29; Clem. Alex. Strom. I 141) enthalten chronologische und biographische Angaben über Jakob und seine Nachkommen, über Moses, die Wüstenwanderung, über den Untergang des jüdischen Staates. Da in dem Fragment bei Clem. Alex. die Berechnungen bis Ptolemaios IV (222—205 v. Chr.) herabgeführt sind, wird Demetrios wohl unter diesem Könige gelebt haben.[8] Sein Bibeltext ist bereits die Septuaginta; auf ihr beruhen alle seine Forschungen und Kombinationen.

Demetrios zeigt noch nichts von den litterarischen Ambitionen der späteren Hellenisten; seine Darstellung ist schmucklos und einfach. Er

[1] Die hierbei gebrauchten Ausdrücke *ἄρτος ζωῆς εὐλογημένος, κατήρτιον ἀθανασίας, χρῖσμα εὐλογημένον τῆς ἀφθαρσίας* (p. 49, 4 f. 64, 14 f. Batiffol) erinnern an die christlichen Sakramentsgebräuche. Die Himmelsspeise besteht in einem Stück Honigwabe.

[2] Der Name Iannes ist auch Plin. Nat. hist. XXX 1, 11 und Apul. Apol. 90 genannt; vgl. auch Numenios bei Euseb. Praep. ev. IX 8.

[3] Matthäuskomm. 23, 37; 27, 9. Identisch ist wahrscheinlich das im Decretum Ps.-Gelasii genannte Buch „Poenitentia Iamnis et Mambre".

[4] Zuletzt herausgeg. von M. Förster, Archiv f. d. Studium der neuen Sprachen und Litteraturen 108 (1902) 15—28.

[5] Siehe oben § 531.

[6] Siehe oben S. 229; über die Verwechslung mit Demetrios von Phaleron vgl. oben S. 79, 6.

[7] Dieser Titel steht Clem. Alex. Strom. I 141, 1; es ist aber fraglich, ob alle erhaltenen Fragmente aus dieser Schrift stammen; J. Freudenthal a. a. O. 205 f.

[8] A. v. Gutschmid, Zeit und Zeitrechnung der jüdischen Historiker Demetrios und Eupolemos, Jahrb. f. prot. Theol. 1 (1875) 744 bis 753 = Kl. Schriften II, Leipz. 1890, 186—195.

macht auch die großen Männer der jüdischen Geschichte noch nicht zu Vertretern griechischer Weisheit, sondern hält sich treu an die einfachen Erzählungen der Bibel, deren Berichte er genau studiert und aufs sorgfältigste verwendet. In der Einzelexegese berührt er sich oft mit der palästinensischen Haggada; es ist daher wahrscheinlich, daß damals bereits ein hellenistischer Midrasch existierte. Litterarisch interessant ist, daß die griechische Form der *ἀπορίαι καὶ λύσεις* von ihm zuerst unter den jüdischen Autoren angewandt wurde.[1]

C. Müller FHG 3, 214–217. 224; J. Freudenthal 35–82. 205–207. 219–223; E. Schürer III⁴ 472–474.

634. Eupolemos *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων.*[2] Die Zeit des Eupolemos ist dadurch bestimmt, daß er nach Clem. Alex. Strom. I 141, 4 seine Chronologie bis zum 5. Jahre des Demetrios I Soter (d. i. 158/157 v. Chr.) herabgeführt hat. Er kann also der Zeit nach identisch sein mit dem Palästinenser Eupolemos, Sohn des Johannes, der nach I. Makk. 8, 17; II. Makk. 4, 11 im Jahre 161 v. Chr. zusammen mit einem gewissen Iason von Judas Makkabaios nach Rom geschickt wurde.[3] Daß aber Eupolemos nicht aus Ägypten, sondern aus Palästina stammte, hat Freudenthal 126 durch verschiedene Beobachtungen wahrscheinlich gemacht. Besonders wichtig ist, daß Eupolemos neben der Septuaginta auch den hebräischen Urtext benützt hat; vgl. J. Freudenthal 108 f., 119 f. 146

Die Fragmente[4] (Euseb. Praep. evang. IX 26 = Clem. Alex. Strom. I 153; Euseb. IX 30–34, teilweise = Clem. I 130) bezeichnen Moses als den ersten Weisen und als Erfinder der Buchstabenschrift, geben eine Chronologie von Moses bis David und erzählen von David und Salomo. Hierbei wird ein Briefwechsel zwischen Salomo und den Königen Uaphres von Ägypten und Suron von Phönizien mitgeteilt.

Im Gegensatz zu Demetrios steht Eupolemos der biblischen Überlieferung völlig frei gegenüber; er scheut vor willkürlichen Änderungen, Auslassungen und Zusätzen nicht zurück, wenn er auf diese Weise die Geschichte Israels in hellerem Lichte erstrahlen lassen kann. Für die Beurteilung seines Stils kommt vor allem der von ihm verfaßte Briefwechsel[5] in Betracht. Hierbei zeigt es sich, daß Eupolemos der griechischen Sprache wenig mächtig war. Sein Stil ist plump und schwerfällig, der Wortvorrat sehr gering, der Satzbau ungeschickt, ja mehrmals unverständlich.

[1] J. Freudenthal 77.

[2] Der Titel bei Clem. Alex. Strom. I 153, 4. Bei Euseb. Praep. evang. IX 30, 1 zitiert Alexandros Polyhistor aus einer Schrift *Περὶ τῆς Ἡλίου προφητείας*. Aber damit ist entweder nur ein Abschnitt des Werkes bezeichnet, oder die Angabe beruht auf einem Irrtum; J. Freudenthal 208. Bei Euseb. Praep. evang. IX 17, 2 lautet der Titel *Περὶ Ἰουδαίων*.

[3] Die Geschichtlichkeit dieser Gesandtschaft wird von H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Gött. 1895, 71–74 bestritten; ders., Judaica, Gött. 1900, 71 ff.

[4] Fälschlich ist Eupolemos als Verfasser genannt Euseb. Praep. evang. IX 17; s. unten S. 591; dagegen gehört ihm wahrscheinlich das anonyme Stück Euseb. IX 39; J. Freudenthal 208 f.

[5] Die Briefe zwischen Salomo und Suron (= Hiram) sind „rohe Bearbeitungen“ (J. Freudenthal 106) des biblischen Berichts II. Chron. 2, 2–15. Nach ihrem Muster sind die beiden anderen Briefe verfaßt. In manchen Redewendungen zeigt Eupol. Aehnlichkeit mit Ps. Aristeas; J. Freudenthal 110 ff.

Aber so oberflächlich seine Berührung mit griechischer Bildung auch sein mag, er ist doch ein bedeutsamer Zeuge für das Streben nach hellenistischer Kultur auch unter den patriotischen Juden Palästinas.

C. Müller FHG 3, 220. 225—230; J. Freudenthal 105—130. 208—215. 225—230; E. Schürer III⁴ 474—477; F. Jacoby bei Pauly-Wissowa VI 1227—1229.

635. Artapanos. Unter den von Alexandros Polyhistor exzerpierten jüdischen Historikern wird bei Euseb. Praep. ev. IX 18. 23. 27 auch ein Artapanos genannt; aus seinem Werke, das IX 18 mit *ἐν τοῖς Ἰουδαϊκοῖς*, IX 23 und 27 mit *ἐν τῷ (τῇ) περὶ Ἰουδαίων* eingeführt wird, sind umfang- 447
reiche Bruchstücke mitgeteilt.[1] In diesen zeigt sich biblische Überlieferung mit ägyptisch-hellenistischen Vorstellungen in phantastischer Weise verschmolzen und zwar mit der Tendenz, die ganze ägyptische Kultur auf die jüdischen Stammväter zurückzuführen. Abraham unterrichtet den ägyptischen König in Astronomie, Joseph regelt die Verwaltung des Landes und erwirbt sich durch Verbesserung des Landbaus die Liebe der Ägypter. Moses (bei Artapanos *Μώυσος*) aber wird mit dem griechischen Musaios und dem ägyptischen Hermes-Thot identifiziert; er ist nicht nur der Urheber der Philosophie, der Hieroglyphenschrift und vieler Künste, sondern auch der Begründer des ägyptischen Tierdienstes.

Die letztere auffallende Erscheinung wollte Freudenthal S. 143 ff. in der Weise erklären, daß der Verfasser zwar ein Jude gewesen sei, aber seine Schrift einem ägyptischen Priester Artapanos untergeschoben und deshalb auch wie ein Ägypter geredet habe; durch dieses Zeugnis eines Ägypters sollte das jüdische Volk besonders geehrt werden.[2] Den jüdischen Verfasser der Schrift identifiziert Freudenthal mit dem Verfasser des Aristeasbriefes und mit Pseudo-Hekataios. Aber die tatsächlich vorhandenen Ähnlichkeiten — neben denen aber auch Unterschiede nicht fehlen[3] — beweisen nur, daß die in diesen Schriften vertretene Tendenz, die Juden zu Urhebern aller Kultur zu machen, eine Zeitlang das hellenistische Judentum beherrschte.

Daß Artapanos in Ägypten lebte, geht aus dem Inhalt seiner Schrift hervor; aber auch seine Sprache, deren Eigentümlichkeiten freilich zum Teil von Alexandros Polyhistor verwischt sind, weist auf Ägypten. Seine Bibel ist die Septuaginta.

Eine wichtige Quelle für Artapanos scheint die ägyptische Geschichte des Hekataios von Abdera gewesen zu sein.[4] Artapanos selbst hat auf Iosephos und durch ihn auf die Kirchenväter einen bedeutenden Einfluß ausgeübt.[5]

C. Müller FHG 3, 212 f., 219—224 J. Freudenthal 143—174, 215—218, 231—236; E. Schürer III⁴ 477—480; E. Schwartz bei Pauly-Wissowa II 1306.

636. Aristeas. Nur an einer einzigen Stelle, Praep. evang. IX 25, bringt Eusebios ein Zitat des Alexandros Polyhistor aus der Schrift des

[1] Ein Zitat (= Euseb. IX 27) auch bei Clem. Alex. Strom. I 153.

[2] J. Freudenthal spricht daher stets von der „Trugschrift des Artapanos".

[3] Vor allem lag es Ps.Aristeas und Ps.-Hekataios fern, Moses zum Begründer des Ibis- und Apisdienstes zu machen.

[4] H. Willrich, Judaica, Gött. 1900, 111 bis 117; J. Geffcken, Zwei christl. Apologeten XIII.

[5] J. Freudenthal 169 ff.

Aristeas *Περὶ Ἰουδαίων*. Das Bruchstück behandelt die Geschichte Hiobs im Anschluß an die Septuaginta. Eigentümlich ist die Identifikation Hiobs mit dem Gen. 36, 33 genannten Jobab (sie findet sich auch im Testament Hiobs 1) und der darauf aufgebaute Stammbaum Hiobs.[1]

Mit dem Verfasser des Briefes an Philokrates hat dieser Aristeas nichts zu tun.

C. Müller FHG 3, 220; J. Freudenthal 136—143. 231; E. Schürer III[4] 480.

637. Kleodemos oder Malchos. Bei Ioseph. Ant. I 15 § 240 f. Niese (und aus Ioseph. bei Euseb. Praep. evang. IX 20) ist eine Stelle aus Alexandros Polyhistor erhalten, in der *Κλεόδημος ὁ προφήτης ὁ καὶ Μάλχος, ὁ ἱστορῶν τὰ περὶ Ἰουδαίων*, mit einem Bruchstück über Nachkommen 448
Abrahams zitiert ist. In ihm wird erzählt, daß drei Söhne Abrahams, Apheran, Asureim, Japhran, nach denen die Assyrer, die Stadt Aphra und das Land Afrika benannt seien, mit Herakles gegen Libyen und Antaios gezogen seien; Herakles habe die Tochter des Apheran geheiratet und mit ihr den Diodoros, den Vater des Sophax, erzeugt.[2]

Freudenthal sucht nachzuweisen, daß der Verfasser dieser Vermengung biblischer Überlieferung mit griechischen Sagen nur ein Samaritaner gewesen sein könne; doch sind seine Gründe dafür nicht zwingend.

C. Müller FHG 3, 214; J. Freudenthal 130—136. 215. 230; E. Schürer III[4] 481.

638. Pseudo-Eupolemos. Eines der bei Euseb. Praep. evang. IX 17 dem Eupolemos zugeschriebenen Fragmente enthält im wesentlichen das nämliche, wie das Bruchstück aus einer anonymen Schrift, das aus Alexandros Polyhistor bei Euseb. Praep. evang. IX 18 mitgeteilt ist. Dem Inhalt nach kann aber Eupolemos der Verfasser nicht sein, weil Eupolemos Jude war, der Verfasser aber sich durch seine Erklärung von Garizim als *ὄρος ὑψίστου* als Samaritaner verrät. Das Fragment erzählt mit willkürlicher Umgestaltung des biblischen Berichts[3] von den Giganten und von Abraham, der sowohl die Phönizier als die Ägypter in der Astronomie unterrichtet habe; als Erfinder der Astronomie wird Henoch bezeichnet; dieser sei identisch mit dem griechischen Atlas.

Dieser Anonymus aus Samarien übertrifft noch die jüdischen Historiker in phantastischer Vermengung babylonischer, hellenischer und hebräischer Überlieferungen und ist so ein charakteristischer Vertreter der samaritanisch-hellenistischen Litteratur.[4]

C. Müller FHG 3, 211 f.; J. Freudenthal 82—103. 207 f. 223 f.; E. Schürer III[4] 482; J. A. Montgomery, The Samaritans (The Bohlen Lectures for 1906), Philadelphia 1907, 284.

Als hellenistisch-jüdische Historiker gehören hierher auch Iason von Kyrene und die Verfasser des II. und III. Makkabäerbuchs, s. über sie oben S. 567—570.

[1] Die Bemerkung der Septuaginta am Schlusse des Buches Hiob, die die gleichen Angaben über Hiob enthält, geht nach J. Freudenthal 138 ff. auf Aristeas zurück.

[2] Vgl. Plut. Sert. 9, wo aber das genealogische Verhältnis umgekehrt ist: Herakles heiratet Tinge, die Witwe des Antaios, und erzeugt Sophax, den Vater des Diodoros.

[3] Wichtig ist, daß auch dieser samaritanische Geschichtschreiber die Septuaginta benutzt hat; J. Freudenthal 98.

[4] Ein Samaritaner war vielleicht auch der Chronograph Thallos; s. oben S. 415.

639. Philon. Von den Schriften Philons gehören hierher:

a) Die systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung;

b) Das Leben des Moses;

c) Die Schriften „gegen Flaccus" und „über die Gesandtschaft an Gaius". Näheres s. unten in dem Abschnitt über Philon.

640. Iosephos,[1] später Flavius Iosephus genannt, war 37/38 n. Chr. in Jerusalem geboren als Sohn des Matthias, der aus einem vornehmen
149 jüdischen Priestergeschlecht stammte. Einer der Vorfahren war mit einer Tochter des Hohenpriesters Jonathan aus dem Geschlecht der Hasmonäer vermählt gewesen. Zusammen mit seinem Bruder Matthias in Jerusalem sorgfältig erzogen, entwickelte er früh ungewöhnliche Geistesgaben. Er machte der Reihe nach die Schulen der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer durch[2] und schloß sich im Alter von 19 Jahren der Sekte der Pharisäer an, die er selbst mit der griechischen Stoa vergleicht (Vita 2 § 12). Nach Rom kam er zum erstenmal im Jahre 64, um einige seiner Landsleute bei dem Kaiser zu verteidigen; es gelang ihm, das Vertrauen der Kaiserin Poppaea, der Gemahlin des Kaisers Nero, zu gewinnen und durch ihre Vermittlung die Freilassung seiner Landsleute zu erwirken. Bald nach seiner Rückkehr brach der Aufstand der Juden gegen die Römer aus. Zunächst scheint Iosephos von dem Kriege abgeraten zu haben; dann übernahm er aber die Organisation des Aufstandes in Galilaea. Es gelang ihm auch, einige Vorteile über die Römer zu erlangen und die Festung Jotapata eineinhalb Monate geschickt zu verteidigen. Nach deren Fall geriet er in die Gefangenschaft der Römer (Frühjahr 67). Doch gewann er sich die Gunst des Vespasianus, indem er ihm die zukünftige Kaiserkrone weissagte. Als sich diese Weissagung zwei Jahre später erfüllte, schenkte ihm Vespasianus die Freiheit. Seitdem führte Iosephos auch den Beinamen Flavius.[3] Im Lager des Titus, der die Fortsetzung des Krieges übernommen hatte, blieb er bis zum Ende des Krieges und war Zeuge von der Einnahme der Hauptstadt Jerusalem. Später lebte er unter den Kaisern Vespasianus, Titus und Domitianus in Rom, mit der Abfassung seiner Geschichtswerke beschäftigt. Er schrieb sie auf Veranlassung seines Freundes Epaphroditos,[4] dem er

[1] Die Hauptnachrichten über sein Leben finden sich in seiner Selbstbiographie und in seiner Geschichte des jüdischen Krieges; der Artikel des Suidas, der nur aus der Vita schöpft, kommt daneben nicht in Betracht. Wichtig ist noch das Zeugnis des Eusebios, der H. E. III 9, 2 über ihn sagt: *μάλιστα δὲ τῶν καθ' ἑκεῖνο καιροῦ Ἰουδαίων οὐ παρὰ μόνοις τοῖς ὁμοεθνέσιν, ἀλλὰ καὶ παρὰ Ῥωμαίοις γέγονεν ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὡς αὐτὸν μὲν ἀναθέσει ἀνδριάντος ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων τιμηθῆναι πόλεως, τοὺς δὲ σπουδασθέντας αὐτῷ λόγους βιβλιοθήκης ἀξιωθῆναι.* — Die griechische Namensform ist Ἰώσηπος, in jüngeren Handschriften auch Ἰώσηππος, die lateinische Iosepus, Ioseppus, Iosippus; die Form Iosephus ist erst seit dem 11. Jahrhundert nachweisbar; B. Niese, Iosephi opp. I p. V[1].

[2] Die Richtigkeit dieser Angabe (Vita 11 § 60) bezweifelt G. Hölscher bei Pauly-Wissowa IX 1936.

[3] Dio Cass. LXVI 1; Suet. Vesp. 5; App. bei Zonar. 11, 16.

[4] Ant. Prooem. 2 (I § 8 f.); Vita 76 § 430; C. Ap. I 1 § 1; II 1 § 1; 41 § 296. Mit diesem Epaphroditos ist nicht, wie E. Schürer I[3] 80[3] und H. Vincent (s. u. S. 594, 1) 376 ff. für wahrscheinlich erklären, der griechische Grammatiker (Suidas s. v.; L. Cohn bei Pauly-Wissowa V 2711 ff.) gemeint, sondern der Freigelassene und Sekretär (*a libellis*) Neros, der unter Domitianus hingerichtet wurde (Suet. Ner. 49; Domit. 14; Tacit. Annal. XV 55; Dio Cass. LXIII 29; LXVII 14; Suidas s. v. Ἐπάφητος). Stein bei Pauly-Wissowa V 2711 und H. Luther, Josephus und Justus von Tiberias, Diss. Halle 1910, 61 ff.

auch die Archäologie, die Vita und die Schrift gegen Apion widmete, um die Hellenen über sein Volk aufzuklären. Seine Werke erfreuten sich bei den Römern eines außerordentlichen Ansehens, so daß sie, wie Eusebios in der Kirchengeschichte III 9, 2 bezeugt, in der öffentlichen Bibliothek aufgestellt wurden und er selbst durch Errichtung einer Bildsäule geehrt wurde. Die Zeit seines Todes ist unbekannt; doch scheint er Domitianus nicht lange überlebt zu haben.[1]

641. Das interessanteste und am besten durchgearbeitete Werk des Iosephos ist der jüdische Krieg (*Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου*) in sieben Büchern,[2] das er zuerst in seiner Muttersprache, d. i. aramäisch, geschrieben[3] und dann unter Beihilfe von griechischen Litteraten ins Griechische übertragen hat.[4] Hier erzählt er Selbsterlebtes mit Wärme und Sachkenntnis. Denn wenn er auch im ersten Buche bis auf die Zeit des Antiochos Epiphanes zurückgreift,[5] so bildet doch den Hauptgegenstand des Werkes der Aufstand der Juden und die Bewältigung desselben durch Vespasianus und Titus (66—70). Es hat auch ein römischer Autor und kein geringerer als Tacitus die Geschichte des jüdischen Krieges erzählt; aber leider ist der betreffende Abschnitt seiner Historien bis auf den Anfang (V 1—13) verloren gegangen, so daß wir uns über ihn nur aus der Chronik des christlichen Schriftstellers Sulpicius Severus, der den Tacitus benutzt hatte, eine annähernde Vorstellung machen können.[6] Es ist daher nicht mehr möglich im einzelnen zu kontrollieren, inwieweit die Darstellung des Iosephos von der Tendenz beeinflußt ist, den Beifall der vornehmen römischen Gönner zu gewinnen.[7] Iosephos selbst erzählt C. Ap. I 9 § 49, er habe während des Kriegs seine Beobachtungen im römischen Lager und die Erzählungen der Überläufer sorgfältig aufgezeichnet, und beruft sich für seine Glaubwürdigkeit auf den Beifall, den sein Werk bei Vespasianus und Titus, bei vielen Römern, die am Kriege teilgenommen hatten, und bei Agrippa II fand.[8]

[1] E. Schürer I³ 77 sagt, es sei sicher, daß er im ersten Dezennium des 2. Jahrhunderts noch gelebt habe; denn die Selbstbiographie sei nach dem Tode Agrippas II geschrieben (Vita 65 § 359) und dieser im dritten Jahre des Traianus (100 n. Chr.) gestorben (Phot. Bibl. cod. 33). Vgl. auch E. Schürer I³ 88[20], 599[47]. Aber die Angabe des Photios über das Todesjahr Agrippas II kann nicht richtig sein, da die Vita unmittelbar nach den Altertümern, noch unter Domitianus, verfaßt wurde; Agrippa muß vor 93/94 gestorben sein; H. Luther a. a. O. 54 ff.; G. Hölscher a. a. O. 1941 Anm.; etwas anders H. Vincent (s. u. S. 594, 1) 379 ff.

[2] Die Einteilung rührt von Iosephos selbst her: Ant. XIII 10, 6 § 298; XVIII 1, 2 § 11; aber die Buchanfänge sind weder im Jüdischen Krieg noch in den Altertümern besonders kenntlich gemacht mit Ausnahme von Ant. VIII. (XII.) XIII—XV; vgl. darüber R. Laqueur, Hermes 46 (1911) 167 ff., der nachweist, daß Iosephos die neue Form aus einem Werk über die hellenistische Zeit entnommen hat, das ihm für diese Bücher als Quelle diente.

[3] Ueber E. Täublers Vermutung, daß die griechische Bearbeitung Teile der aramäischen Urschrift ausgelassen habe, unten S. 595, 4.

[4] Bell. Iud. Prooem. 1 § 3 *Ἕλλάδι γλώσσῃ μεταβαλὼν ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον.* C. Ap. I 9 § 50 *χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς.* Ueber seine Kenntnis des Griechischen vgl. auch Ant. XX 12, 1 § 263.

[5] Besonders ausführlich ist hier die Geschichte Herodes des Großen behandelt; auch hier war wohl Nikolaos von Damaskos wie in der Archäologie unmittelbare Quelle; vgl. G. Hölscher a. a. O. 1945 ff.

[6] J. Bernays, Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, Berl. 1861 (= Ges. Abh. II 81—200).

[7] C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, Leipz. 1895, 447.

[8] C. Ap. I 9 § 50—52; Vit. 65 § 361 ff. Hier (§ 363 f.) ist auch erzählt, Titus habe in

Die Zeit der Veröffentlichung ist dadurch bestimmt, daß einerseits der Tempel der Pax bereits als vollendet erwähnt wird (Bell. Iud. VII 5, 7 § 158) – der Tempel wurde aber nach Dio Cass. LXVI 15 im sechsten Jahre des Vespasianus, d. i. im Jahre 75 n. Chr., eingeweiht — und andererseits das vollendete Werk dem Vespasianus (gest. 79) übergeben wurde.[1]

Nach Ant. XX 12, 1 § 267 hatte Iosephos im Sinn, noch eine zweite Darstellung des jüdischen Krieges zu liefern, aber er scheint nicht zur Ausführung dieses Planes gekommen zu sein.

Das Werk wurde im 4. Jahrhundert auch ins Lateinische übersetzt und kursierte im lateinischen Abendland unter dem entstellten Namen Egesippus oder Hegesippus, d. i. Ioseppus.[2]

451 **642.** Umfangreicher als der jüdische Krieg ist die jüdische Archäologie (*Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία*) in 20 Büchern.[3] welche mit der Erschaffung der Welt an der Hand der Bücher Moses beginnt und bis auf Nero herabgeht. Sie lehnt sich in Titel und Buchzahl (der Autor selbst bezeugt in dem Schlußwort die Einteilung in 20 Bücher) eng an die römische Archäologie des Dionysios von Halikarnassos an. In den ersten elf Büchern behandelt sie die alte Geschichte der Juden (bis auf Esther), nach des Verfassers Angabe an der Hand der heiligen Bücher;[4] von da an schildert sie die jüdische

einem eigenhändigen Schreiben die Veröffentlichung der Bücher befohlen und Agrippa in 62 Briefen an den Verfasser die Wahrheit der Darstellung bezeugt.

[1] B. Niese, Fl. Iosephi opp. VI praef. IV; H. Vincent, Chronologie des oeuvres de Josèphe, Revue biblique N. S. 8 (1911) 369 ff.

[2] Als Verfasser der lateinischen Uebersetzung (oder richtiger Bearbeitung) wird in mehreren alten Handschriften Ambrosius genannt. Die Richtigkeit dieser Angabe wurde bestritten von Fr. Vogel, De Hegesippo qui dicitur Iosephi interprete, Münch. Diss., Erl. 1880; E. Klebs, Festschr. für L. Friedländer, Leipz. 1895, 210—241; E. Schürer I³ 96 f.; O. Scholz in Kirchengesch. Abhandlungen, herausg. von M. Sdralek 8 (1909) 149—198; ders., Die Hegesippus-Ambrosius-Frage, Bresl. Diss. (auch Progr. der Oberrealschule Königshütte O.-S.), Königshütte 1913; J. Wittig, Der Ambrosiaster Hilarius in Kirchengesch. Abhandlungen herausg. von M. Sdralek 4 (1906) 56, der den Juden Isaak für den Verfasser hält (gebilligt von E. Norden, Neue Jahrbb. 31, 1913, 665, 1); dagegen verteidigt von G. Landgraf, Arch. f. lat. Lexik. 12 (1902) 465—472; C. Weyman ebenda 14 (1906) 50—61; V. Ussani, Studi italiani di Filologia classica 14 (1906) 245 bis 361; M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. IV 1², 110 f. (für Ambrosius als Verfasser auch G. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit, Diss. Münster i. W. 1909, der S. 21 ff. auch Benützung der Archäologie des Ios. durch Ambros. nachweist). Sichere Beweise für Ambrosius sind nicht vorhanden: von dem, was gegen ihn als Verfasser vorgebracht wird, ist besonders beachtenswert, was J. Stiglmayr, Ztschr. f. kath. Theol. 38 (1914) 102—112 anführt. Das Werk steht unter den Schriften des Ambrosius bei Migne, Patr. Lat. t. XV. Die beste Ausgabe ist: Hegesippus qui dicitur sive Egesippus de bello Iudaico recognitus. Ed. C. F. Weber, Opus morte Weberi interruptum absolvit J. Caesar. Marb. 1864; eine neue Ausgabe wird für das Wiener Corpus von V. Ussani vorbereitet. — Ueber das im Prolog von De bello Judaico erwähnte Makkabäerbuch D. G. Morin, Revue Bénéd. 31 (1914) 83—86. Ebenda 86—91 spricht Morin die Vermutung aus, daß der von Hier. De vir. inl. 132 genannte Dexter Verfasser von De bello Judaico sei; vgl. auch Revue Bénéd. 31 (1914) 174—178.

[3] Ant. XX 12, 1 § 267: *καταπαύσω τὴν ἀρχαιολογίαν βιβλίοις μὲν εἴκοσι περιειλημμένην, ἔξ δὲ μυριάσι στίχων.* Ueber die hohe Zahl der Stichoi Th. Birt, Das antike Buchwesen, Berl. 1882, 203 f., der *ἔξ* in *ε′* zu ändern vorschlägt.

[4] C. Ap. I 10 § 54: *τὴν μὲν γὰρ ἀρχαιολογίαν, ὅσπερ ἔφην, ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθηρμήνευκα γεγονὼς ἱερεὺς ἐκ γένους καὶ μετεσχηκὼς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι.* Wenn er Ant. I Prooem. 2 § 5 von seinem Werk sagt *μέλλει περιέξειν ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῖν ἀρχαιολογίαν καὶ διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθηρμηνευμένην γραμμάτων* (vgl. Ant. X 10, 6 § 218), so ist das nur zum Teil richtig; denn neben dem hebräischen Urtext ist sehr häufig auch die griechische Uebersetzung der Septuaginta benützt; vgl. das oben S. 553 über Esra Gesagte und die S. 543, 9 zitierte Schrift von

Geschichte im Zusammenhang mit der allgemeinen. Für diese zweite Hälfte fehlte dem Verfasser eine einheitliche Quelle; für die Zeit zwischen Nehemia und Antiochos Epiphanes (440—175 v. Chr.) standen ihm überhaupt nur wenige unsichere Legenden zur Verfügung (so bringt er XII 2 § 11 ff. einen ausführlichen Bericht über die Entstehung der Septuaginta im Anschluß an Pseudo-Aristeas). Erst von XII 5 § 237 an fließen die Quellen wieder reicher. Für die Makkabäerzeit ist die Hauptquelle das I. Makkabäerbuch.[1] Daneben werden aber gelegentlich auch andere Quellen verwendet.[2] In den folgenden Abschnitten beruft sich Iosephos vor allem auf Strabon und Nikolaos von Damaskos; auf diesen geht besonders die ausführliche Schilderung der Regierung des Königs Herodes zurück.[3] Es ist aber fraglich, ob er diese Historiker direkt oder durch Vermittlung einer ungenannten Hauptquelle benützt hat.[4] Ebenso ist die Herkunft der zahlreichen Urkunden unsicher, die sich meist auf Privilegien der Juden beziehen.[5] Aus

A. Mez; H. B. Swete, Introduction to the Old Testament in Greek 377 ff. Die Benützung der Septuaginta zeigt sich, da Iosephos selbst die unmittelbar aus dem Hebräischen entnommenen Namen mit griechischen Endungen versah, auch in der Verwendung der unflektierten Formen hebräischer Namen; A. Schlatter, Die hebräischen Namen bei Josephus (Beiträge zur Förderung christl. Theol. 17, 3/4), Gütersloh 1913; Nachträge dazu gibt S. Klein, Hebräische Ortsnamen bei Josephus, Monatsschrift für Geschichte u. Wiss. des Judentums 59 (1915) 156—169. Er ist aber nicht nur in der Ausdeutung und Ausschmückung des biblischen Textes von der mündlichen und schriftlichen Haggada abhängig (vgl. A. Jonas, De ratione quae inter Josephum et litteras rabbinicas intercedit, Diss. Breslau 1915), sondern er gibt überhaupt, ohne selbst auf die heiligen Bücher zurückzugehen, „zumeist älteres, bereits niedergeschriebenes Schulgut" der alexandrinisch-jüdischen Gelehrsamkeit weiter (G. Hölscher a. a. O. 1961). Eine Ausscheidung der Quellen im einzelnen ist hier nicht möglich. Durch das Buch des Alexandros Polyhistor über die Juden kannte er, bzw. eine seiner Quellen, vielleicht Demetrios und Artapanos (J. Freudenthal, Hellenistische Studien 1/2, 46, 49[1], 61[1], 63, 160[1], 169—171; anders G. Hölscher 1963 f.), sicher Malchos = Kleodemos (Ant. I 15, 1 § 240). Gelegentlich werden auch Profanautoren, z. B. Berosos und Herodot, zitiert. Vgl. die Zusammenstellung bei E. Schürer I[3] 81[11]; G. Hölscher 1964 f.

[1] Vgl. aber oben S. 567, 3.

[2] Ant. XII 9, 1 § 358 ist Polybios zitiert (derselbe schon früher XII 3, 3 § 135—137).

[3] Vgl. oben S. 375.

[4] Vgl. die oben S. 567, 3 angeführte Schrift von J. v. Destinon und C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 442 ff.; dagegen E. Schürer I[3] 82 ff.; H. Drüner, Untersuchungen über Iosephus, Diss. Marburg 1896. Von Bedeutung für diese Frage schienen bisher auch die Verweisungsformeln in der ersten Person (*εἰπὼν καὶ ἐν ἄλλοις δεδηλώκαμεν* u. ä.), die sich nicht auf Stellen in uns erhaltenen Schriften des Iosephos beziehen. Man hat daraus teils auf ein verlorenes Jugendwerk des Iosephos geschlossen (vgl. G. F. Unger, Sitz.Ber. d. Münch. Akad., Philos.-philol. u. hist. Kl. 1897, 189—244), teils angenommen, daß er die Formeln unverändert aus seiner Quelle übernommen habe. Für die letztere Annahme einer ungenannten Hauptquelle machte R. Laqueur (oben S. 593, 2) auch die Beobachtung geltend, daß sich diese Verweisungsformeln in den gleichen Büchern finden, deren Anfänge durch besondere Formeln markiert sind (vgl. auch G. Hölscher a. a. O. 1969 f. Anm. und W. Otto bei Pauly-Wissowa, II. Suppl.-Heft 6). Aber E. Täubler, Die nicht bestimmbaren Hinweise bei Iosephus und die Anonymushypothese, Hermes 51 (1916) 210—232, hat es wahrscheinlich gemacht, daß sich die jetzt nicht bestimmbaren Verweise auf das aramäische Original des jüdischen Krieges bezogen, bei dessen griechischer Bearbeitung die Abfolge der syrischen Herrscher ausgeschaltet wurde. Damit fällt die Hauptstütze für die Annahme einer anonymen Hauptquelle. — Im übrigen vgl. über die Quellen des Iosephos noch G. Hölscher, Die Quellen des Iosephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege, Diss. Marburg 1904; W. Otto bei Pauly-Wissowa, II. Suppl.-Heft 6—14; dazu Nachträge ebenda IX 2513 ff. (hier 2515 spricht Otto die Ansicht aus, ohne sie näher zu begründen, daß der jüdische Priester, an dessen dem Herodes feindlich, den Hasmonäern aber freundlich gesinntes Werk sich Iosephos eng angeschlossen habe, Philon gewesen sei).

[5] E. Schürer I[3] 85[19] und die ebenda S. 105 angeführte Litteratur, besonders L. Mendelssohn, Senati consulta Romanorum

jüdischen Archiven stammen die Angaben über die Geschichte der Hohen-
452 priester; sie ermöglichen, die ununterbrochene Reihenfolge der Hohenpriester von Alexandros dem Großen bis zur Zerstörung des Tempels herzustellen.

Besonderes Interesse erweckte von jeher die Stelle Ant. XVIII 3, 3 § 63 f., das sogenannte Zeugnis des Iosephos von Christo: *γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.*

Die Worte stehen in allen Handschriften[1] und werden schon von Euseb. H. E. I 11, 7 f.; Demonstr. ev. III 5, 105 f.; Theoph. V 44 zitiert. Ihre Echtheit blieb bis ins 16. Jahrhundert unbezweifelt; aber seitdem halten viele Forscher[2] die Stelle für ganz eingeschoben oder wenigstens durch Interpolationen verderbt. Da die Stelle den Zusammenhang unterbricht und der Sprachgebrauch (namentlich durch Zulassung des Hiatus) von dem des Iosephos abweicht, da ferner die Worte so, wie sie jetzt lauten, nur von einem Christen herrühren können und dieser christliche Charakter nicht durch Ausscheidung einzelner Worte oder Satzteile beseitigt werden kann,[3] so ist die ganze Stelle als christliche Interpolation anzusehen. Hierfür spricht auch, daß Origenes die Stelle noch nicht gekannt zu haben scheint.[4]

quae sunt in Iosephi Antiquitatibus, Acta Soc. phil. Lips. 5 (1875) 87—288; O. Roth, Rom und die Hasmonäer (oben S. 566, 9), der die in Ant. XIV enthaltenen Urkunden über die römisch-jüdischen Beziehungen auf die Urkundensammlung des Nikolaos von Damaskos zurückführt.

[1] Buch XVIII—XX der Archäologie ist allerdings nur in drei Handschriften erhalten, deren älteste aus dem 11. Jahrh. stammt.

[2] Aeltere Litteratur bei E. Schürer I[3] 544 f. Ueber A. Goethals, Josèphe témoin de Jésus, Paris 1910, W. Soltau, W.schr. f. kl. Phil. 27 (1910) 662. Neuerdings wurde die Echtheit verteidigt von H. W. Magoun, The testimony of Josephus concerning Jesus, The Bibliotheca sacra 69 (1912) 288—309; F. C. Burkitt, Josephus and Christ, Theol. Tijdschrift 47 (1913) 135—144 und bes. von A. Harnack, Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus, Internat. Monatsschrift 7 (1913) 1037—1068; vgl. auch A. Seitz, Histor. Jahrb. 35 (1914) 821—831; A. Slijpen, Mnemosyne 42 (1914) 96—100. Dagegen beweisen die Unechtheit K. Linck, De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis (Religionsgesch Versuche u. Vorarbeiten 14, 1), Gießen 1913, 1—31 und bes. E. Norden, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie, Neue Jahrbb. 31 (1913) 637—666.

[3] Wie schon ältere Forscher (vgl. auch V. Ussani, Rivista di filol. e di istruz. classica 38, 1910, 1—12) vertritt K. G. Goetz, Zeitschr. f. neut. Wiss. 14 (1913) 286—297 die Ansicht, daß ein echtes Iosephoszeugnis über Christus von einem christlichen Fälscher „ergänzt und zurechtgestutzt" worden sei; aber durch Streichung einzelner Worte oder Satzteile läßt sich kein Wortlaut gewinnen, der auf Iosephos zurückzuführen wäre. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß die Interpolation einen echten Text, in dem tatsächlich von Jesus die Rede war, verdrängt hat; vgl. P. Corssen, Zeitschr. f. neut. Wiss. 15 (1914) 114—140; A. Goethals, Le Pseudo-Josèphe (Mélanges d'histoire du christianisme 4), Brüssel und Paris 1914; gegen dessen Annahme, daß Eusebios der Fälscher sei, R. Bultmann, Berl. phil. W.schr. 38 (1918) 505 ff.

[4] Orig. C. Cels. I 47 zitiert aus Ios. Ant. XVIII 5, 2 §§ 116—119 die Stelle über Johannes den Täufer und aus Ant. XX 9, 1 §§ 200 f. die Aeußerung über Jakobus, den Bruder des Herrn (*Ἄνανος . . . παραγαγὼν εἰς αὐτὸ (τὸ συνέδριον) τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους*). Diese

Die Zeitangaben gab der jüdische Verfasser meist nach dem Kalender seiner Heimat, setzte aber zum leichteren Verständnis für seine griechischen Leser die jüdischen Monatsnamen in makedonische um. Doch sind auch manche Daten nach dem römischen Kalender gegeben.[1]

Vollendet wurde das Werk nach Ant. XX 12, 1 § 267 im 13. Re- 453
gierungsjahr des Kaisers Domitianus, im 56. Lebensjahre des Verfassers, also 93 oder 94 n. Chr.

643. Gleichzeitig mit der Archäologie oder unmittelbar nach ihr[2] veröffentlichte Iosephos seine Selbstbiographie (*Ἰωσήπου βίος*). Sie ist weniger eine Lebensbeschreibung als eine Verteidigung seines Verhaltens als Befehlshaber in Galilaea.[3] Veranlaßt ist sie durch das uns verlorene Werk des Iustus von Tiberias über den jüdischen Krieg, in dem die Kriegsgeschichte des Iosephos offenbar einer scharfen Kritik unterzogen worden war. Die Selbstbiographie sucht diese Vorwürfe zu widerlegen oder zu entkräften und zugleich das Verhalten des Verfassers gegen die Römer als möglichst harmlos hinzustellen. So handelt weitaus der größte Teil der Schrift (C. 7—74) von der Tätigkeit des Iosephos im Jahre 66/67 n. Chr. und nur in der Einleitung (C. 1—6) und dem Schluß (C. 75 u. 76) ist in kurzen Zügen sein übriges Leben geschildert.

Stelle führt Origenes mit den Worten ein: *καίτοι γε ἀκριβῶν τὰ Ἰησοῦ οὐκ Χριστῷ.* Hätte er die Stelle Ant. XVIII 3, 3 gekannt, so hätte er sich nicht so ausdrücken können; außerdem hätte er sich das Zeugnis von Christo nicht als Beweismittel gegen Celsus entgehen lassen. Auch im Kommentar zu Matth. 13, 55 (tom. X c. 17 Migne S. Gr. 13 Col. 877) sagt Origenes von Iosephos: *καὶ τὸ διαμαρτύρασθαι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ παραδεξάμενος εἶναι Χριστόν, οὐδὲν ἧττον Ἰακώβου δικαιοσύνην ἐμαρτύρησε τοιαύτην.* Uebrigens steht das, was Origenes über Jakobus bei Iosephos gelesen haben will, in keiner unserer Handschriften; sein Iosephostext war also auch schon christlich interpoliert oder enthielt noch echte Sätze des Iosephos, die jetzt aus unserem Text verschwunden sind (so V. Ussani, Rivista di filol. e di istruz. classica 38, 1910, 12—17). Daß die Stelle Ant. XX 9, 1 § 200 selbst christlich interpoliert ist, wird von einigen Forschern behauptet; E. Schürer I[3] 581 f.; G. Hölscher 1993 f. Für ihre Echtheit treten mit Recht ein R. Steck, Protest. Monatshefte 16 (1912) 1—11; E. Norden, Neue Jahrbb. 31 (1913) 649, 1. — Auch in der slavischen Uebersetzung des jüdischen Kriegs stehen Aussagen über Johannes den Täufer, Christus und die Apostel; für ursprünglich hält diese Aussagen A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello Iudaico" des Iosephus, Texte und Unters. z. altchr. Litt. 29, 4, Leipz. 1906; ders., Analecta zum slavischen Iosephus, Zeitschr. f. neut. Wiss. 9 (1908) 47 ff.; vgl. aber F. Schürer, Theol. Lit.ztg. 31 (1906) 262 bis 266. J. Frey, Der slavische Iosephusbericht über die urchristliche Geschichte, Dorpat 1908 (nach J. Frey sind die Stücke Zusätze zu dem aramäischen Iosephustext; ihr Verfasser ein Diasporajude, der zwischen 73 und 100 in Syrien lebte; ihr Inhalt beruhe teilweise auf sicherer geschichtlicher Kunde); dazu G. Hoennicke, Theol. Lit.ztg. 36 (1911) 78 f.; A. Steinmann, Theol. Revue 10 (1911) 510 bis 513. — In Wirklichkeit sind die Zusätze christlichen Ursprungs und stehen auf der gleichen Stufe wie andere christliche Apokryphen.

[1] Vgl. E. Schürer I[3] 756 ff. im Unterschied von O. A. Hoffmann (De imperatoris Titi temporibus recte definiendis, Marb. 1883), der annimmt, daß Iosephos die römischen Lagerakten benützt und die darin enthaltenen Daten nach dem julianischen Kalender (nur mit Einsetzung der makedonischen Monatsnamen) gegeben habe. Daß die Daten nach dem römischen Kalender angegeben sind, ist auch die Anschauung von A. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, Stuttg. 1893, S. 360—367, während B. Niese, Hermes 28 (1893) 197—208 zu erweisen suchte, daß der von Iosephos benützte Kalender dem tyrischen gleich sei. Vgl. auch G. F. Unger, Sitz.-Ber. d. Münch. Akad. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1893, II 453—492.

[2] Vgl. oben S. 593, 1 und den Schluß der Vita 76 § 430. Die Vita ist auch in allen Handschriften (mit Ausnahme des Paris. gr. 1423) mit der Archäologie verbunden (B. Niese, Fl. Ios. opp. I praef. V sq.), und Eusebios zitiert H. E. III 10, 8 sogar eine Stelle aus Vit. 65 §§ 361—364 mit der Formel: *ἐν' αὐτοῦ τῆς Ἀρχαιολογίας τοῦ τέλους.*

[3] G. Misch, Gesch. d. Autobiographie I, Leipz. u. Berl. 1907, 189—191.

Auf die Wahrheitsliebe des Historikers wirft diese Verteidigungsschrift ein schlimmes Licht. Denn während er in der Tat der Organisator des Aufstandes in Galilaea war (vgl. oben S. 592), sucht er hier zu zeigen, daß er von Anfang an ein eifriger Römerfreund war. So verleugnet er nicht nur seine eigene Vergangenheit, sondern gerät auch mit seiner Darstellung des jüdischen Kriegs mehrfach in Widerspruch.

644. Während er in dieser Schrift unter Verleugnung seiner früheren patriotischen Gesinnung eine Apologie seines Verhaltens gegen die Römer gibt, ist die Schrift gegen Apion oder über das hohe Alter des jüdischen Volkes (*Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*)[1] der Verteidigung des jüdischen Volkes gegenüber heidnischen Angriffen und Verdächtigungen gewidmet.

Die Schrift ist nach der Archäologie, die I 1 § 1 und I 10 § 54 zitiert wird, und vor dem Tode des Epaphroditos, an den sie gerichtet ist,[2] also zwischen 93/94 und 96 n. Chr. verfaßt.

Sie ist vor allem wertvoll durch die Auszüge aus Berosos, Manethos und anderen orientalischen Hellenisten, deren Werke uns verloren sind.[3] Aber auch als die einzige[4] uns erhaltene systematische Apologie des Juden-
454 tums verdient sie Beachtung. Die litterarischen Gegner des Judentums, gegen die sich Iosephos wendet, sind:[5] Manethos (vgl. oben S. 224 ff.), Mnaseas (S. 243), Apollonios Molon (S. 458), Lysimachos (S. 238), Chairemon (S. 369), Apion *ὁ Πλειστονίκης* (S. 437 f.).[6] Ihnen gegenüber sucht er zu beweisen, daß das jüdische Volk eines der ältesten Kulturvölker sei, ja daß die griechischen Philosophen von Moses abhängig seien; vor allem aber zeichnet er ein ideales Bild von der Vortrefflichkeit des jüdischen Gesetzes, ohne auf die einzelnen den Gegnern anstößigen Punkte einzugehen.[7]

645. Am Schluß der Archäologie spricht Iosephos von zwei beabsichtigten Werken; das eine sollte noch einmal von dem Krieg und den

[1] So bieten den Titel die Haupthandschrift Laur. 69. 22 und die ältesten Kirchenväter, Orig. C. Cels. I 16; IV 11; Euseb. H. E. III 9, 4; Praep. ev. VIII 7, 21; IX 42, 1. 4; X 6, 15; dagegen Porph. De abst. IV 11 *πρὸς τοὺς Ἕλληνας*. Den Titel Contra Apionem bildete man nach Hieron. De vir. ill. 13: *duos (libros) Ἀρχαιότητος adversum Apionem grammaticum Alexandrinum*, der aber von Euseb. H. E. III 9, 4 (*ἀντιῤῥήσεις πρὸς Ἀπίωνα τὸν γραμματικόν*) abhängig ist. Der Titel bei Porph. scheint nach der Analogie der christlichen Apologien gebildet zu sein. Ueber den Titel vgl. auch Fr. Frankl, Quaestiones ad Flavii Iosephi libros pertinentes qui vulgo *κατ' Ἀπίωνος* nominantur, Progr. Nikolsburg 1913. — Ein gelehrter Kommentar zu der interessanten Schrift (allerdings nur bis I 22 § 183) ist aus dem Nachlaß A. v. Gutschmids in seinen Kleinen Schrift. IV 384—589 veröffentlicht (ebenda 336—384 eine wertvolle Einleitung über Leben und Schriften des Iosephos). Vgl. auch M. Zipser, Des Fl. Jos. Werk „über das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion" nach hebräischen Originalquellen erläutert, herausg. von A. Jellinek, Wien 1870. — Sonderausgabe s. u. S. 601. — Eine kurze Würdigung der Schrift auch bei J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipz. u. Berlin 1907, XXIX—XXXI.

[2] Vgl. oben S. 592, 4. — Fr. Frankl (Anm. 1), der Epaphroditos für den Grammatiker hält, nimmt 97 oder 98 als Verfassungsjahr an.

[3] Auch in dieser Schrift wird Iosephos sein Wissen jüdischer Schulüberlieferung verdanken; vgl. G. Hölscher 1996 f.

[4] Aus Philons *Ὑποθετικά* und der *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* (wahrscheinlich nur Sondertitel des 1. Buchs der *Ὑποθετικά*, vgl. unten § 673) teilt Euseb. Praep. evang. VIII 6. 7. 11 nur Bruchstücke, darunter die Schilderung der Essener, mit.

[5] E. Schürer III[4] 529—545.

[6] Vgl. B. Motzo, Il *κατὰ Ἰουδαίων* di Apione, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 48 (1913) 459—468.

[7] E. Schürer III[4] 545—553; L. Treitel, Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums 61 (1917) 388 ff.

jüngsten Ereignissen bis zur Gegenwart,[1] das andere vom Wesen Gottes und dem Sinn des mosaischen Gesetzes handeln.[2] Keines dieser beiden Werke ist erschienen.[3]

Die Schrift *Περὶ τοῦ παντός* oder *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* oder *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, die in dem Exemplare des Photios[4] dem Iosephos beigelegt war, hatte nicht ihn, sondern den christlichen Schriftsteller Hippolytos von Rom zum Verfasser, der in seinen Philosophumena X 32 selbst auf eine Schrift *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* hinweist und auf dessen Statue ein Werk *Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός* genannt wird. Ein größeres Fragment der Schrift, das durch die Sacra Parallela des Johannes von Damaskos erhalten ist, steht auch in manchen Handschriften mit dem Lemma *Ἰωσήππου*.[5]

Über die dem Iosephos zugeschriebene Schrift *Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, das sog. IV. Makkabäerbuch, vgl. oben S. 570 f.

646. Iosephos ist der jüdische Historiker *κατ' ἐξοχήν*. Den Römern und Griechen hat vor allem er die Kenntnis der Geschichte des jüdischen Volkes übermittelt; in der christlichen Kirche ist er ungemein viel gelesen[6] und als „griechischer Livius"[7] bewundert worden. Auch für uns ist er auf weite Strecken die einzige oder doch die wichtigste Quelle der jüdischen Geschichte.[8] Am wertvollsten ist er naturgemäß da, wo er Selbsterlebtes erzählt, also in der Geschichte des jüdischen Krieges. Mit fesselnder Anschaulichkeit schildert er die blutigen Kämpfe, die Not und die Greuel in der belagerten Stadt, die Zustände im römischen Heere. Die Erinnerung an Jerusalems Zerstörung wird stets in den Bildern fortleben, die er davon gezeichnet hat.

[1] Ant. XX 12, 1 § 267: *καὶ τὸ θεῖον ἐπιτρέψαι, κατὰ περιδρομὴν ἐπομήσω πάλιν τοὺς τε πολέμων καὶ τῶν συμβεβηκότων ἡμῖν μέχρι τῆς νῦν ἐνεστώσης ἡμέρας.*

[2] Ebenda § 268: *προοίμιον δὲ ἀγγράψας κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέσσαρσι βίβλοις περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν νόμων, διὰ τί κατ' αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται.* Auf dieses Werk verweist Iosephos auch an mehreren Stellen der Archäologie: Prooem. 4 § 25; I 1 § 29; 10, 5 § 192; III 5, 6 § 94; 6, 6 § 143; 8, 10 § 223; 11, 2 § 259; IV 8, 4 § 198; 8, 44 § 302.

[3] Ueber ein angebliches Jugendwerk über die Seleukiden vgl. oben S. 595, 4. Ein chronographisches Werk des Ios. vermutet A. v. Gutschmid a. a. O. 372 f.

[4] Cod. 48.

[5] Vgl. E. Schürer I[3] 90 f.; A. Harnack, Geschichte d. altchristl. Litteratur I 622 f.: O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Literatur II 517—519.

[6] Daß bereits einzelne neutestamentliche Schriftsteller die Werke des Iosephos gekannt haben, wurde oft behauptet, ist aber nicht zu beweisen; was z. B. B. Brüne (unten S. 600, 5) an sprachlichen Parallelen anführt, hat nicht eine Spur von Beweiskraft. — Daß christliche Leser den ursprünglichen Text an einzelnen Stellen veränderten, wurde schon oben S. 596 erwähnt. Aber es ist fraglich, ob Veränderungen des Textes in dem weiten Umfang anzunehmen sind, wie es V. Ussani tut, Su la più antica storia del testo di Flavio Giuseppe, Riv. di filol. e di istruz. classica 42 (1914) 417—440; vgl. dens., Interpolazioni pliniane in Giuseppe, ebenda 39 (1911) 390—408 (Ussani nimmt bei Iosephos Interpolationen aus dem Geschichtswerk des älteren Plinius an). — Ueber Interpolationen chronologischer Angaben nach der Septuaginta vgl. G. Tachauer, Das Verhältnis des Flavius Josephus zur Bibel und Tradition, Diss. Erlangen 1871, 9 ff.

[7] So nennt ihn Hieronymus Ep. 22 ad Eustochium C. 35 (Migne S. Lat. 22, 421).

[8] Auch für die Kenntnis der Geographie Palästinas seiner Zeit ist Iosephos eine wichtige Quelle, wenn schon seine Angaben auch hier nicht immer zuverlässig sind; F. Spiess, Das Jerusalem des Josephus, Berlin 1881; W. Oehler, Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus, Ztschr. d. deutsch. Palästina-Vereins 28 (1905) 1—26; 49—74; E. Nestle, Judäa bei Josephus, ebenda 34 (1911) 65—118 (auch Tübinger Diss. 1911); L. Haefeli, Samaria und Peräa bei Flavius Josephus (Bibl. Studien 18, 5), Freib. i. Br. 1913 (auch Tübinger Diss. 1913).

Aber die Bedeutung des Historikers Iosephos wird dadurch stark
455 beeinträchtigt, daß er überall Tendenzschriftsteller ist. Zum Teil sind es persönliche Interessen, die seine Darstellung beeinflussen. So schlimm wie in der Selbstbiographie, wo er, um sich bei den Römern in gutes Licht zu stellen, die Tatsachen geradezu fälscht, ist es freilich in den übrigen Schriften nicht. Aber auch beim jüdischen Krieg tritt oft seine Eitelkeit und Ruhmredigkeit hervor. Auch darf man nicht vergessen, daß er dieses Werk am Hofe des Siegers, abhängig von dessen Gunst,[1] als „erster offizieller Schriftsteller" [2] verfaßte und es dem Titus zur Begutachtung vorlegte.

Weit mehr aber als durch persönliche Interessen ist Iosephos bei seiner ganzen litterarischen Tätigkeit von der Rücksicht auf sein Volk beeinflußt. Die apologetische Tendenz, die für die Schrift gegen Apion charakteristisch ist, durchzieht auch die ganze Archäologie und zum Teil auch den jüdischen Krieg. Römer und Griechen sollen für das jüdische Volk, für seine Geschichte und Eigenart Interesse gewinnen; das so oft geschmähte und verachtete Volk soll rehabilitiert werden. Darum denkt Iosephos bei allem, was er von den Gesetzen, Sitten und Erlebnissen des Volkes erzählt, daran, wie es auf die heidnischen Leser wirken werde: was diesen mißfallen würde, das verschweigt er oder deutet er um; was ihnen imponieren kann, das stellt er in den Vordergrund; darum überträgt er auch einzelne Züge des stoischen Gottes auf den Gott der Juden.[3] Auf diese Weise hat er sich selbst den Weg versperrt zum Verständnis des wirklich Großen in der Geschichte und Litteratur seines Volkes.[4]

Weit weniger als durch diese tendenziöse Behandlung der Geschichte ist der Wert der Werke des Iosephos durch die Rhetorik seines Stils[5] beeinträchtigt. Er schmückt nach der Weise der griechischen Profanhistoriker seine Darstellung mit frei komponierten Reden; kurze Worte des biblischen Berichts werden zu langen Ansprachen ausgedehnt; Örtlichkeiten, Schlachten, militärische Verhältnisse werden ausführlich geschildert; das Verhalten oder Handeln der Helden wird psychologisch motiviert; durch novellenartige Episoden[6] wird die Erzählung pikanter gemacht; Sentenzen, Gleichnisse, rhetorische Figuren aller Art werden verwendet. Nicht alle Schriften sind mit gleicher Sorgfalt gearbeitet: der Jüdische Krieg ist viel sorgfältiger redigiert als die Archäologie;[7] namentlich die letzten Bücher derselben lassen die stilistische Durcharbeitung vermissen.

[1] Er wohnte im Palaste des Vespasianus und bezog Gehalt; Vit. 76 § 423.

[2] G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur I² 205.

[3] E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig u. Berlin 1913, 12, 1; 19, 2.

[4] C. Wachsmuth, Einleitung in das Stud. der alten Geschichte 440 f.; P. Wendland, Einleitung in die Altertumswissensch. I, Leipzig u. Berlin 1910, 384.

[5] A. Wolff, De Flavii Iosephi belli Iudaici scriptoris studiis rhetoricis. Diss. Halle 1908; B. Niese, Hist. Zeitschr. 76 (1896) 208; W. Hornbostel, De Flavii Iosephi studiis rhetoricis, Diss. Halle 1912 (Untersuchung der Bücher gegen Apion und der Vita). Ueber Nachahmung des Thukydides (besonders in Ant. XVI—XIX) H. Drüner, Untersuchungen über Iosephus, Diss. Marburg 1896. Umfangreiche, aber nicht immer zuverlässige Sammlungen zur Sprache des Ios. bei B. Brüne, Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume. Gütersloh 1913.

[6] P. Wendland a. a. O.

[7] Das zeigt sich auch in der größeren Seltenheit des Hiatus; B. Niese, Flav. Ios. opp. VI praef. p. V; F. Krebs, Die Präpositionsadverbien in der späteren historischen Gräzität I. München 1884. 14–16; ders., W. schr. f. kl. Philol. 3 (1886) 1094; A. Wolff a. a. O.

Die Ueberlieferung ist für die einzelnen Werke verschieden; vgl. B. Niese in den Vorreden seiner großen Ausgabe und bei E. Schürer I³ 98 f. Neben den griechischen Handschriften kommen in Betracht: Für Ant. u. C. Ap. eine lateinische auf Veranlassung des Cassiodorius (vgl. dens., De instit. div. lit. c. 17, opp. ed. Garetius II 550) gefertigte Uebersetzung (sie bearbeitet C. Boysen im Wiener Corpus script. eccles. lat.; bisher erschien 456
als vol. XXXVII pars VI: De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem libri II, Wien 1898; über Handschriften der lat. Uebers. der Antiqu. Fr. Hauptvogel, Der Prager Codex XIV A 14, Gymn.Progr. Cilli 1907; ders., Welche Handschriften sind für eine Ausgabe der lat. Uebers. der *ἀρχαιολογία* des Iosephus besonders wertvoll?, Progr. d. deutschen Staatsgymn. der Kleinseite in Prag, 1913. 1914. 1915); für Ant. außerdem eine von Zonaras benützte Epitome aus dem 9. oder 10. Jahrh. (herausg. von B. Niese, Marburg, 9 Univers.-Progr. 1887–1896); für Bell. Iud. eine lateinische vorcassiodorische Uebersetzung und die freie Bearbeitung des sog. Hegesippus (s. oben S. 594); außerdem für Bell. Iud. VI eine syrische Uebersetzung in der Ambrosianer Peschittho-Handschrift (B. Niese, Fl. Ios. opp. VI p. XXI sq. LXII). Ueber die slavische Uebersetzung A. Berendts (oben S. 596, 4); über eine alte armenische Uebers. F. C. Conybeare, Journ. of Theol. Stud. 1908, July, 577–583.

Ueber die in hebräischer Sprache verfaßte Geschichte des jüdischen Volks von Iosippon oder Ioseph ben Gorion, die man irrigerweise für das hebräische Original des Iosephos hielt, E. Schürer I³ 159–161; über eine arabische Bearbeitung dieser Schrift J. Wellhausen, Der arabische Iosippus, Abh. d. Götting. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Neue Folge, Bd. I Nr. 4, Berlin 1897.

Editio princeps des griech. Textes, besorgt von Arnold Peraxylus Arlenius, Basel 1544. — Kommentierte Ausgabe von S. Haverkamp, Amstel., Lugd.-Bat., Ultraj. 1726. — Textausgaben von Fr. Oberthür, Leipz. 1782–85; C. E. Richter, Leipz. 1826. 27; W. Dindorf, Paris 1845. 47; I. Bekker, Leipz. 1855. 56. — Kritische Hauptausgabe mit Apparat von B. Niese, 7 Bde., Berlin 1887–1895 (der 6. Bd. gemeinsam mit J. v. Destinon); Handausgabe ohne Apparat, 6 Bde., Berlin 1888–1895. — Auf Grund von Nieses Apparat, aber mit teilweise abweichender Beurteilung der Handschriften (vgl. J. L. Liezenberg, Studia Flaviana, Schiedam 1899). Teubnerausgabe von S. A. Naber, Leipzig 1888–1896. Sonderausgabe der Schrift gegen Apion mit Erklärung aus dem Nachlaß von J. G. Müller herausg. durch C. J. Riggenbach u. C. v. Orelli, Basel 1877. — W. Schmidt, De Flavii Iosephi elocutione observationes criticae, Jahrbb. f. class. Philol. Suppl.bd. 20 (1894) 341–550 (mit Wörterverzeichnis 537–546). — G. Boettger, Topographisch-historisches Lexicon zu den Schriften des Flavius Iosephus, Leipzig 1879. — Deutsche Uebers. der ges. Werke von J. F. Cotta u. A. F. Gfrörer, bearb. von C. R. Demme, Philadelphia 1836. ³1887; Altertümer übers. von Fr. Kaulen, Köln ³1892; Jüd. Krieg übers. von A. F. Gfrörer, mit Erläut. von W. Hoffmann, Stuttg. 1835. 36. — Engl. Uebersetzung von W. Whiston, Philadelphia 1865 u. ö., zuletzt London 1912. — Eine wissenschaftliche franz. Uebersetzung erscheint unter Leitung von Th. Reinach, Paris 1900 ff. — E. Schürer I³ 74–106; G. Hölscher bei Pauly-Wissowa IX 1934–2000.

647. Der namhafteste jüdische Historiker nach Iosephos war sein Rivale Iustus von Tiberias.[1] Über sein Leben wissen wir nur, was Iosephos in seiner Selbstbiographie von ihm erzählt. Iustus war der Sohn des Pistos und nahm bei Beginn des jüdischen Aufstandes in Tiberias eine angesehene Stellung ein. Nach dem tendenziösen Bericht des Iosephos veranlaßte er die Teilnahme der Tiberier am Aufstande.[2] Doch läßt sich selbst aus Iosephos noch erkennen, daß Iustus von Anfang an nahe Beziehungen zur Römerpartei hatte. Jedenfalls floh er noch vor Ausbruch des eigentlichen Krieges (Dez. 66 oder Jan. 67) zu Agrippa,[3] zu dem er nahe Beziehungen gehabt zu haben scheint.[4] Von Vespasianus zum Tode verurteilt und dem Agrippa übergeben, wurde er von diesem zu Gefängnisstrafe

53 ff.; E. Norden, Neue Jahrbb. 31 (1913) 646 f. Wie weit diese größere Sorgfalt im jüdischen Krieg auf die *συγγραφεῖς* (vgl. oben S. 593, 4) zurückzuführen ist, bleibt fraglich.

[1] Phot. Cod. 33; E. Schürer I³ 58–63; C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte 438; A. Baerwald, Iosephus in Galiläa, sein Verhältnis zu den Parteien, insbesondere zu Iustus von Tiberias und Agrippa II, Diss. Breslau 1877; H. Luther, Josephus und Justus von Tiberias, Diss. Halle 1910. Fr. Rühl, Justus von Tiberias, Rh. Mus. 71 (1916) 289–308. — FHG 3, 523.

[2] Vit. 9 § 37–40; 70 § 391.

[3] H. Luther a. a. O. 42 f.

[4] Fr. Rühl a. a. O. 298 ff. macht es wahrscheinlich, daß Iustus „ein Anhänger und bis zu einem gewissen Grade ein Agent seines Landesherrn, des Königs Agrippa, gewesen ist".

begnadigt, ja später sogar mit einem Amt (*τάξις ἐπιστολῶν*) betraut; als er sich hierbei unzuverlässig erwies, wurde er von Agrippa verbannt.[1] Wie lange er noch lebte, ist unbekannt; seine Chronik reichte bis zum Tode Agrippas.[2]

Iustus schrieb eine Geschichte des jüdischen Kriegs, die nur durch die Polemik des Iosephos in der Selbstbiographie bekannt ist. Sie behandelte auch die Belagerung Jerusalems und muß ziemlich ausführlich gewesen sein. Veröffentlicht wurde sie erst nach dem Tode des Vespasianus, Titus und Agrippa.[3] Daß dies Werk verloren ist, bedeutet einen großen Verlust für unsere Kenntnis der Geschichte des jüdischen Kriegs; denn Iustus stand den Ereignissen sehr nahe und hatte die Möglichkeit, von beiden kämpfenden Parteien Nachrichten zu erhalten. Er selbst hat sich, wie Iosephos erzählt,[4] in der Einleitung seines Werkes als einen besonders zuverlässigen Geschichtschreiber über diese Ereignisse bezeichnet, und wir dürfen annehmen, daß er in seiner Darstellung weit unbefangener war als Iosephos, der ihn wohl vor allem deshalb so leidenschaftlich bekämpfte, weil er sich von ihm an vielen Punkten widerlegt fühlte.

Da Iosephos von ihm sagt, er sei ein gewandter Redner und griechisch gebildet gewesen,[5] so war wohl auch das Werk des Iustus in rhetorischem Stil abgefaßt.

457 Außerdem schrieb Iustus eine Chronik der jüdischen Könige von Moses bis Agrippa II, von der der Patriarch Photios Cod. 33 eine kurze Inhaltsangabe gibt. Wenn Photios von dem Werk sagt, die ganze Darstellung sei kurz gewesen und sehr vieles vom Wichtigsten sei übergangen worden, so bezieht sich dieser Tadel, wie der Zusatz bei Photios zeigt, darauf, daß Iustus als Jude von der Erscheinung Christi, von seinen Taten und Wundern völlig geschwiegen habe.[6] Die Chronik wurde von Iulius Africanus, Eusebios, Georgios Synkellos benützt. Durch letzteren (I 122 ed. Dind.) erfahren wir, daß bei Iustus Moses mit Inachos gleichzeitig gesetzt war, eine Gleichung, die bei den christlichen Apologeten Beifall fand.

Diog. Laert. II 41 erzählt eine Anekdote über Platon mit der Quellenangabe: *φησὶν Ἰοῦστος ὁ Τιβεριεὺς ἐν τῷ στέμματι.* Schürer[7] schließt daraus, daß die Chronik des Iustus eine Weltchronik war, von der dem Photios nur ein Stück, das *στέμμα* (d. i. Stammtafel) der jüdischen Könige, vorlag. Daran ist richtig, daß die Chronik der jüdischen Könige nur einen Teil eines größeren Werks mit dem Titel *Στέμματα* bildete; aber diese *Στέμματα* waren keine Weltgeschichte, sondern ein Buch vergleichbar den *Κεστοί* des Iulius Africanus oder den *Στρωματεῖς* des Clemens von Alexandreia. Einen Teil dieser „Kränze" bildete die Chronik der jüdischen Könige, einen anderen vielleicht ein Abriß der Geschichte der griechischen Philosophen.[8]

[1] Vit. 65 § 355 f.

[2] Ueber die Angabe des Phot. Cod. 33, daß Agrippa im Jahre 100 n. Chr. gestorben sei, oben S. 593, 1.

[3] Vit. 65 § 359.

[4] Vit. 65 § 357.

[5] Vit. 9 § 40.

[6] Phot. Cod. 33: *ἔστι δὲ τὴν φράσιν συντομώτατός τε καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἀναγκαιοτάτων παραλέγων. ὡς δὲ τὰ Ἰουδαίων τοσῶν, Ἰουδαῖος καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τὸ γένος, τῆς Χριστοῦ παρουσίας καὶ τῶν περὶ αὐτὸν τελεσθέντων καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ τερατουργηθέντων οὐδ' ὅλως μνήμην ἐποιήσατο.* Fr. Rühl a. a. O. 292; F. Jacoby, Hermes 51 (1916) 160.

[7] I[3] 62.

[8] Fr. Rühl a. a. O. 294 f.; W. Otto bei Pauly-Wissowa II. Suppl. 14; dagegen nimmt H. Luther a. a. O. 53 f. an, daß sich Diogenes auf ein sonst unbekanntes Werk des Iustus

Hieron. De vir. ill. 14 nennt außer »*Iudaicarum rerum historiam*« noch »*quosdam commentariolos de Scripturis*«, über die sonst nichts bekannt ist.

b) Philosophie.

648. Bereits unter den in das griechische Alte Testament aufgenommenen Schriften zeigten einige, besonders die Weisheit Salomos,[1] Beeinflussung durch die griechische Philosophie. Nicht nur seinem Inhalt, sondern auch seinem litterarischen Charakter nach stark von griechischer Philosophie beeinflußt ist das IV. Makkabäerbuch, das in Form einer Diatribe einen philosophischen Satz zu beweisen sucht. Diese Schrift hätte also hier unter den Schriften jüdischer Autoren in griechischen Litteraturformen besprochen werden müssen, wenn sie nicht durch ihre Überlieferung mit dem griechischen Alten Testament verbunden wäre. Sie wurde daher bereits oben § 616 behandelt.

Weitaus der bedeutendste jüdische Autor, der sich in seinen Schriften von griechischer Philosophie beeinflußt zeigt, ist Philon. Auch verwendet er mit Vorliebe hellenistische Litteraturformen, z. B. den Dialog, die Aporienform, die Diatribe. Aber über seine ganze schriftstellerische Tätigkeit soll unten § 664 ff. in einem besonderen Abschnitt gehandelt werden.[2]

Es bleibt uns daher in diesem Zusammenhang nur ein Schriftsteller zu besprechen, der Alexandriner Aristobulos.

Über seine Zeit sind widersprechende Angaben überliefert. Nach Clemens Alexandrinus war seine Schrift an Ptolemaios VI Philometor gerichtet:[3] Anatolios[4] dagegen sagt, Aristobulos habe zu den 70 Männern gehört, 158
die die heilige Schrift für Ptolemaios Philadelphos und seinen Vater (Ptolemaios I Lagu) übersetzt hätten, und diesen beiden Königen habe er auch seine exegetische Schrift über das mosaische Gesetz gewidmet. Aber die Nachricht des Anatolios ist schon durch ihre Verbindung mit der Septuagintalegende als unhistorisch erwiesen. Ihr widerspricht auch ein Fragment des Aristobulos, in dem dieser den König Philadelphos als Vorfahren des Adressaten bezeichnet.[5] Demnach muß als überliefert angesehen

mit dem Titel *Στέμμα* beziehe. Aber daß die Chronik ein Teil der *Στέμματα* war, scheint auch in den verderbten Worten des Photios: *ἀνεγνώσθη Ἰούστου Τιβεριέως χρονικόν, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ Ἰούστου Τιβεριέως Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν* enthalten gewesen zu sein.

[1] Vgl. oben S. 562, 1. Ihrer litterarischen Form nach schließt sie sich an Schriften des hebräischen Kanons an.

[2] Philosophische Erörterungen enthalten vor allem folgende Schriften Philons: *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, Περὶ προνοίας, Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα.* Aber auch in den übrigen Schriften zeigt sich der Einfluß der griechischen Philosophie.

[3] Strom. I 150, 1: *Ἀριστόβουλος ἐν τῷ τρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα*, gleichlautend zitiert von Euseb. Praep. evang. IX. 6, 6 und benützt Euseb. Chron. II 124 f. Schöne, wo Aristobulos in die 151. Olympiade (176—172 v. Chr.) gesetzt ist. Dagegen ist Clem. Alex. Strom. V 97, 7 überliefert: *Ἀριστοβούλῳ τῷ κατὰ Πτολεμαῖον γεγονότι τὸν Φιλάδελφον.* Aber an der gleichen Stelle wird er mit dem II. Makk. 1, 10 erwähnten Aristobulos, dem Lehrer des Ptolemaios, gleichgesetzt (ebenso Euseb. Praep. evang. VIII 9, 38). In diesem Ptolemaios konnten aber Clemens und Eusebios nur den Zeitgenossen des Briefschreibers Judas (Makkabaios), d. i. Ptolemaios VI Philometor, sehen. Folglich ist *Φιλάδελφον* nur als Schreibfehler statt *Φιλομήτορα* anzusehen.

[4] Euseb. H. E. VII 32, 16. — Orig. C. Cels. IV 51 sagt nur, daß er älter als Philon war.

[5] Euseb. Praep. evang. XIII 12, 2: *ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, οὗ δὲ προγόνου.*

werden, daß Aristobulos zur Zeit des Königs Ptolemaios VI Philometor (181—145)[1] gelebt habe.

Das Werk des Aristobulos, dessen Titel nicht einheitlich überliefert ist,[2] war eine Auslegung des mosaischen Gesetzes. Es scheint von bedeutendem Umfang gewesen zu sein, da Clem. Alex. Strom. V 97, 7 von *βιβλία ἱερά* spricht. Über seinen Inhalt können wir uns eine Vorstellung machen aus den Angaben des Clemens Alexandrinus und Eusebios und aus den bei diesen Autoren erhaltenen Fragmenten. Clemens[3] sagt von Aristobulos, er habe gezeigt, daß die hebräische Weisheit viel älter als die griechische Philosophie sei und daß die peripatetische Philosophie vom mosaischen Gesetz und den Propheten abhänge. Dementsprechend nennt er ihn auch den Peripatetiker. In ähnlicher Weise heißt er bei Eusebios[4] *ὁ τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τὴν πατρίαν μετειληχώς* und *ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος*. Demnach suchte er den Einklang der griechischen, namentlich der peripatetischen Philosophie mit den heiligen jüdischen Schriften nachzuweisen und diesen Einklang durch die Abhängigkeit der griechischen Philosophie von den jüdischen Urkunden zu erklären. In welcher Weise er dies versuchte, zeigen die Fragmente seiner Schrift.[5] Das eine Fragment (Praep. evang. VIII 10) beseitigt durch allegorische Deutung den Anstoß, den das
459 mosaische Gesetz durch Ausdrücke wie *χεῖρες, βραχίων, πρόσωπον, πόδες, περίπατος θεοῦ* bereiten könnte. In einem anderen Fragment (Praep. evang. XIII 12, 1—8) ist behauptet, Pythagoras, Sokrates und Platon hätten ihre Lehre von Gott aus einer voralexandrinischen Übersetzung einzelner Teile des Alten Testaments geschöpft; durch ein gefälschtes Orpheusgedicht und durch ein Zitat aus Aratos soll bewiesen werden, daß auch diese Dichter nichts anderes lehren, als was die richtig verstandenen Worte des mosaischen Gesetzes besagen. In einem dritten Bruchstück (Praep. evang. XIII 12, 9—16) wird in ähnlicher Weise die allegorische Deutung des von Gott eingesetzten Ruhetages durch gefälschte Verse aus Hesiod, Homer und Linos belegt. Das durch Anatolios aufbewahrte Bruchstück (Euseb. H. E. VII 32, 16—19) zeigt schließlich, daß Aristobulos auch von der Zeit der Passahfestfeier handelte. Der Stil der Fragmente ist meist sehr schwerfällig, stellenweise

[1] Daß mit Philometor bei Clemens und Eusebios nur Ptolemaios VI gemeint sein kann, geht aus dem Ansatz der Chronik auf die 151. Olympiade und aus der Bezugnahme auf II. Makk. 1, 10 hervor. Daneben besteht freilich die Möglichkeit, daß Aristobulos selbst sein Werk an einen Philometor ohne nähere Bezeichnung adressiert hatte und daß dies fälschlich auf Philometor I (= Ptolemaios VI) bezogen wurde statt auf Philometor II (= Ptolemaios VIII Lathyros). A. Gercke bei Pauly-Wissowa II 919.

[2] Anatolios bei Euseb. H. E. VII 32, 16: *βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωσέως νόμου*, Euseb. Praep. evang. VII 13, 7: *τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν*, Chron. II 124 f. Schöne: *ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως γραφῆς*.

[3] Strom. I 72, 4; V 97, 7.

[4] Praep. evang. VIII 9, 38; XIII 11, 3.

[5] Sie stehen bei Euseb. H. E. VII 32, 16—19 (aus des Anatolios Schrift *Περὶ τοῦ πάσχα*); Praep. evang. VII 14 (= XIII 12, 10 f.); VIII 10, 1—17; XIII 12; Clem. Alex. Strom. I 150 (= Euseb. Praep. evang. XIII 12, 1); Strom. VI 32, 5; 33, 1 (= Euseb. Praep. evang. VIII 10, 14 f.). Außerdem hat Clem. Strom. I 148, 1 (vgl. Euseb. Praep. evang. XIII 12, 2); V 99, 3 (= Euseb. Praep. evang. XIII 12, 3 f.); V 107 (vgl. Euseb. Praep. evang. XIII 12, 13—16); VI 32, 3 f. (vgl. Euseb. Praep. evang. VIII 10, 12 f.); VI 137, 4—138, 4 (vgl. Euseb. Praep. evang. XIII 12, 9—12); VI 141, 7; 142, 1. 4 (vgl. Euseb. Praep. evang. XIII 12, 11. 13) die Schrift des Aristobulos mehr oder weniger wörtlich benutzt, ohne den Autor zu nennen. Vielleicht hat Clemens auch außerdem einen Teil der gefälschten Dichterzitate aus Aristobulos.

kaum verständlich. Welcher philosophischen Richtung der Autor in seinen Darlegungen den Vorzug gab und wie weit die Bezeichnung „Peripatetiker" berechtigt ist, geht aus den Fragmenten nicht mit Sicherheit hervor.[1]

649. Sind also die Angaben über die Zeit des Aristobulos richtig und sind die ihm zugeschriebenen Fragmente echt, so war er ein Vorläufer Philons in der allegorischen Schriftauslegung und in der Verbindung jüdischer Theologie mit griechischer Philosophie.[2] Aber die Einreihung des Aristobulos und seiner litterarischen Tätigkeit in die Entwicklung des jüdischen Hellenismus bietet so große Schwierigkeiten, daß viele Forscher die überlieferten Angaben über Aristobulos bezweifelt, die Echtheit der ihm zugeschriebenen Fragmente bestritten und den Schriftsteller Aristobulos entweder in eine viel spätere Zeit gesetzt oder seine Existenz überhaupt geleugnet haben.[3] Schon die widerspruchsvollen Resultate der Forscher zeigen, daß die Entscheidung nicht mit absoluter Sicherheit getroffen 460
werden kann. Sie ist eben abhängig von Fragen, die selbst aufs verschiedenste beantwortet werden: von dem Verhältnis des Aristobulos zu Ps.-Aristeas und Ps.-Hekataios und von dem Alter dieser Autoren, von der Beurteilung der Briefe am Anfang des II. Makkabäerbuches, von den Be-

[1] E. Zeller, Philos. d. Griechen III 2[4] 283 ff.; Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[10] 310 f.

[2] Mit Philon wird er auch Clem. Strom. I 72, 4; Euseb. Praep. evang. VII 13, 7; Orig. C. Cels. IV 51 zusammen genannt. — Die zahlreichen Parallelen zwischen Aristobulos und Philon stellt zusammen P. Wendland bei A. Elter, De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine part. VIIII, Univ.-Progr. Bonn 1895/96, 229 ff., allerdings um die Abhängigkeit des Aristobulos von Philon zu erweisen.

[3] Die Litteratur bei E. Schürer, III[4] 522; Fr. Ueberweg, Grundriß I[10] 113*. Hervorzuheben ist: H. Hodius (Hody), De bibliorum textibus originalibus, Oxford 1705 (gegen die Echtheit); L. C. Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Iudaeo, philosopho peripatetico Alexandrino (edid. J. Luzac), Lugd. Bat. 1806 (verteidigt die Ueberlieferung und hält Aristobulos für den Verfasser der gefälschten Verse); A. Lobeck, Aglaophamus, 438—465 (erklärt die Fragmente auf Grund der Ueberlieferungsgeschichte des orphischen Bruchstücks für Fälschung eines Christen); J. Freudenthal, Hellenistische Studien 1/2, 166 bis 169 (Aristobulos hat die gefälschten Verse von anderen entnommen; seine sonstige schriftstellerische Tätigkeit bietet keinen Anhalt zu irgendwelcher Verdächtigung); M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts I, Breslau 1880, 79—100 (die Bruchstücke sind Fälschungen des 2. christl. Jahrhunderts); Th. Bergk, Griech. Literaturgeschichte IV 534 f. (die Fragmente sind zur Zeit des Augustus, aber noch vor Philon auf den Namen des durch II. Makk. 1, 10 berühmten Lehrers des Ptolemaios gefälscht); F. Susemihl, Geschichte der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit II 629—634 (für die Echtheit); A. Elter, De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine part. V—VIIII (= De Aristobulo Iudaeo I—V), Univ.-Progr. Bonn 1894—95 (die auf den Namen eines Aristobulos gefälschten Bruchstücke sind abhängig von Ps.-Aristeas und Philon und stammen in der von Clem. Alex. benutzten Form etwa aus dessen Zeit, in der bei Euseb. vorliegenden Gestalt aus der Zeit zwischen Clemens und Eusebios; der Beweis wird teils durch die Textgeschichte des orphischen Gedichtes teils durch die Vergleichung des „Aristobulos" mit Ps.-Aristeas, Philon, Iosephos u. a. geführt); H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895; ders., Judaica, Göttingen 1900 (die Fragmente sind abhängig von Ps.-Hekataios und dieser wenig älter als Ps.-Aristeas, dessen Brief nach 33 n. Chr. verfaßt ist); A. Gercke bei Pauly-Wissowa II 918 ff. (der Autor, auf den auch die gefälschten Verse zurückgehen schrieb, um 100 v. Chr.); W. Bousset, Prot. Realenz.[3] II 48 f.; ders., Die Religion des Judentums[2], Berlin 1906, 30—32 (die Schrift gehört zusammen mit den Fälschungen des Ps.-Aristeas und Ps.-Hekataios, von denen sie abhängig ist, und ist wahrscheinlich der römischen Zeit zuzuweisen); E. Zeller, Gesch. d. Philos. d. Griech. III 2[4] 277—285 (die mit Unrecht verdächtigten Bruchstücke liefern den ersten sicheren Beweis von der Beschäftigung der alexandrinischen Juden mit griechischer Philosophie); E. Schürer III[4] 512—522 (hält an der Ueberlieferung fest).

ziehungen des Aristobulos zu Philon (vgl. oben S. 605, 2), von den Vorstellungen über den jüdischen Hellenismus überhaupt. Von der jüdisch-hellenistischen Litteratur ist uns so wenig erhalten, daß unsere Kenntnis ihrer Entwicklung sehr gering ist. Es kann daher nicht geleugnet werden, daß Philon in der Tat einen Vorläufer wie Aristobulos gehabt haben kann. An Beziehungen zwischen dem letzteren und anderen jüdischen Hellenisten fehlt es doch nicht ganz. Aus dem Stillschweigen aller Autoren vor Clemens darf nichts gegen die Existenz des Aristobulos geschlossen werden; auch über die Werke des Philon und Iosephos wüßten wir wenig, wenn die christliche Kirche sie nicht aufbewahrt hätte: wir würden z. B. nicht wissen, daß Clemens an so unzähligen Stellen von Philon abhängig ist. Die Textgeschichte des orphischen Gedichts läßt sich wegen der vielen verlorenen Zwischenglieder nicht mit absoluter Sicherheit schreiben: auch die Beurteilung erhaltener Textzeugen, wie der unter dem Namen des Iustinus überlieferten Schrift De monarchia, ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Ebenso ist die Zeit des Ps.-Hekataios nicht so sicher zu erweisen, daß daraus unanfechtbare Schlüsse auf Aristobulos gezogen werden könnten.

Auf Grund dieser Erwägungen halte ich es für möglich, daß ein jüdischer Hellenist namens Aristobulos existiert hat und daß die ihm zugeschriebenen Bruchstücke echt sind. Gegen die überlieferten Beziehungen des Autors zu Ptolemaios VI Philometor spricht freilich die Abhängigkeit von Ps.-Aristeas,[1] den man schwerlich so früh ansetzen kann; doch ist die Angabe vielleicht nur aus der Widmung des Werks an Ptolemaios Philometor erschlossen und damit Ptolemaios VIII (116–81) gemeint gewesen.[2]

c) Epos und Drama.

650. Nur geringe Reste sind uns von den drei jüdischen Autoren Philon, Theodotos, Ezechiel erhalten, die Stoffe der jüdischen Geschichte in der Form des griechischen Epos oder des griechischen Dramas behandelten. Wie die Reste der meisten jüdisch-hellenistischen Historiker, 461 so verdanken wir auch diese epischen und dramatischen Fragmente den Auszügen des Alexandros Polyhistor, die Eusebios in der Praeparatio evangelica und Clemens von Alexandreia erhalten haben.

Philon der Ältere ist der Verfasser eines Epos *Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*, aus dem bei Euseb. Praep. evang. IX 20. 24. 37 im ganzen 24 Verse erhalten sind. Er ist wahrscheinlich identisch mit *Φίλων ὁ πρεσβύτερος*, den Iosephos C. Ap. I 23 § 218 zwischen Demetrios (Iosephos sagt irrtümlicherweise *ὁ Φαληρεύς*) und Eupolemos nennt, und mit dem Philon, von dem Clem. Alex. Strom. I 141, 3 sagt: *Φίλων δὲ καὶ αὐτὸς ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς τοὺς Ἰουδαίων διαφόνως τῷ Δημητρίῳ*. Da er bei beiden, d. h. in der gemeinsamen Quelle, Alexandros Polyhistor, zwischen Demetrios und Eupolemos genannt ist, wird er auch zeitlich zwischen ihnen, also um 200 v. Chr. anzusetzen sein.

Die drei bei Eusebios erhaltenen Fragmente handeln von der Opferung Isaaks, von Joseph in Ägypten und von den Quellen und Wasserleitungen

[1] Sie scheint mir von A. Elter a. a. O. 217 f. erwiesen.

[2] A. Gercke (oben S. 604, 1).

Jerusalems. Ist die Identifizierung mit dem bei Clemens genannten Philon richtig, so war in dem Epos mit der Geschichte Jerusalems zugleich die Geschichte der jüdischen Könige besungen. Das Fragment über Joseph wird bei Euseb. Praep. evang. IX 24 aus dem 14. Buche Philons angeführt; aber es ist wohl mit J. Freudenthal[1] *δ'* statt *ιδ'* zu lesen.

Die erhaltenen Reste zeigen, daß Philon die absichtlich dunkle, schwer verständliche Rätselsprache eines Lykophron (vgl. oben S. 176, 4) oder Euphorion nachahmte. Deshalb schob er Wörtern und Redensarten absonderliche Bedeutungen unter oder verwendete veraltete oder neugebildete Wörter. Darum bieten die — überdies schlecht überlieferten — Verse dem Verständnis große Schwierigkeiten.

L. M. Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem. Nach ihren Fragmenten herausgegeben, übersetzt und commentiert. Berlin 1830. — A. Ludwich, De Philonis carmine graeco-iudaico, Univ.-Progr. Königsberg i. Pr. 1900 (mit verbessertem Text, Anmerkungen und deutscher Uebersetzung). — E. Schürer III[4] 497—499.

651. Von Theodotos sind bei Euseb. Praep. evang. IX 22 im ganzen 17 Hexameter erhalten, in denen im Anschluß an Gen. 33, 34 von Jakobs Niederlassung in Sichem, von Dina und dem durch Simeon und Levi angerichteten Blutbad erzählt ist. Das Epos hatte nach den Einführungsworten bei Eusebios den Titel *Περὶ Ἰουδαίων*; da aber die Stadt Sichem in den erhaltenen Versen den Mittelpunkt der Erzählung bildet und der Aufenthalt Jakobs bei Laban nur gelegentlich erwähnt wird, vermutete J. Freudenthal,[2] daß jener Titel falsch sei und Theodotos eine versifizierte Geschichte Sichems geschrieben habe; dann könne er aber nur ein Samaritaner gewesen sein, wozu auch passe, daß Sichem als *ἱερὸν ἄστυ* bezeichnet werde. Aber das letztere ist nur epische Sprechweise, und da wir über den übrigen Inhalt und den Umfang des Gedichtes nichts wissen, ist die (von E. Schürer und J. A. Montgomery[3] gebilligte) Hypothese J. Freudenthals mit A. Ludwich abzulehnen.[4]

Im Gegensatz zur schwülstigen Unverständlichkeit Philons verwendet 462
Theodotos die schlichte, klare Sprache Homers; mit epischer Ausführlichkeit wird die Lage Sichems, die Gestalt der Dina, der Kampf Simeons mit Emor und Levis mit Sichem geschildert und eine Rede Simeons an Levi mitgeteilt. Auch die Verse sind größtenteils gewandt und richtig. Über die Zeit des Dichters ist nichts bekannt; doch wird er wohl gleichzeitig mit Philon anzusetzen sein.

A. Ludwich, De Theodoti carmine graeco-iudaico, Univ.-Progr. Königsberg i. Pr. 1899 (mit verbessertem Text und Anmerkungen). — E. Schürer III[4] 499 f.

652. Umfangreiche Stücke (im ganzen 269 iambische Trimeter) sind bei Euseb. Praep. evang. IX 28, 29 aus dem Drama *Ἐξαγωγή* (Auszug aus Ägypten) des Dichters Ezechiel erhalten.[5] Das erste Fragment ist ein

[1] Hellenistische Studien 1/2, 100 Anm.

[2] a. a. O. 99 f.

[3] The Samaritans (The Bohlen Lectures for 1906), Philadelphia 1907, 284 f.

[4] Dagegen hat E. Schürer III[4] 500[34] gegen A. Ludwich 5 recht, wenn er dessen Textänderung (Euseb. Praep. evang. IX 22, 1) von *Σικιμίου τοῦ Ἑμμοῦ* in *Συχὲμ υἱοῦ τοῦ Ἐμμὼρ* ablehnt (doch ist vielleicht *Σικίμου* zu schreiben). Die Vermischung von hebräischer Sage mit griechischer Mythologie ist ja für diese Autoren charakteristisch; vgl. oben S. 589 ff.

[5] Ein Stück steht aus der gleichen

Monolog des Moses, in dem er seine Lebensgeschichte bis zur Flucht nach Midian erzählt. Die folgenden Bruchstücke handeln von seinem Aufenthalte bei Raguel (Exod. 2, 16 ff.), von der Erscheinung Gottes im brennenden Busche, den von Moses in Ägypten zu vollführenden Zeichen und der Einführung des Passahfestes. Die letzten Stücke sind Botenberichte, von denen der eine den Untergang der Ägypter im Roten Meer, der andere die Auffindung der Oase Elim[1] (Exod. 15, 27) zum Gegenstande hat. Da die verbindenden Stücke fehlen, läßt sich der Gang der Handlung nicht mehr feststellen; als Ort der Handlung scheint die v. 60 ff. geschilderte Heimat Raguels durch das ganze Drama festgehalten worden zu sein. Daran, daß das Drama zur Aufführung bestimmt war, ist nicht zu zweifeln. Als Hörer sind jedenfalls auch Nichtjuden zu denken.[2]

Die Sprache ist schlicht und leicht verständlich, die ganze Dichtung stark von Euripides beeinflußt. Als biblischer Text ist die Septuaginta benützt, zum Teil wörtlich, doch so, daß alle Hebraismen vermieden werden.

Daß die Heimat des Dichters Samaria gewesen sei, sucht K. Kuiper nachzuweisen; doch sind seine Gründe nicht zwingend. Als Lebenszeit ist das 2. Jahrhundert v. Chr. anzunehmen.

Da Ezechiel von Clemens (Strom. I 155, 1) als *ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγῳδιῶν ποιητής* und ähnlich von Eusebios (Praep. evang. IX 28) als *ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής* bezeichnet wird, scheint er mehrere Dramen verfaßt zu haben. Aber wir wissen von ihnen ebensowenig etwas, wie davon, ob Ezechiel in der Dramatisierung biblischen Stoffs Vorläufer und Nachahmer hatte.

463 Ausgaben (außer in Euseb. Praep. evang.) von L. M. Philippson (oben S. 607[1]; von F. Dübner im Anhang zu F. G. Wagners Ausgabe der Fragmente des Euripides, Paris 1846, VII—X u. 1—7; von K. Kuiper, Mnemosyne 28 (1900) 237—280 mit kritischem Apparat und Erläuterungen; auch französisch in Revue des études juives 46 (1903) 48—73, 161 bis 177. — K. Kuiper, Riv. di stor. ant. N. S. 8 (1904) 62—94; G. B. Girardi, Di un dramma Greco-Giudaico nell' età Alessandrina, Venedig 1902 (dazu A. Ludwich, Berl. phil. W.schr. 23. 1903, 933 ff.); A. Dieterich bei Pauly-Wissowa VI 1701 f.; E. Schürer III[4] 500—503.

d) Pseudepigraphe Litteratur.

653. Als eine besonders wirksame Form, jüdische Anschauungen einem heidnischen Publikum nahe zu bringen, erschien den hellenistischen Juden die Veröffentlichung ihrer Schriften unter heidnischer Flagge. Sie wollten nicht nur mit ihrer Person ganz in den Hintergrund treten, sondern wollten auch den Eindruck ihrer Worte dadurch verstärken, daß diese einer anerkannten Autorität, einem berühmten Autor oder einem sonst angesehenen Mann in den Mund gelegt wurden. Nicht alle diese Schriften sind ohne weiteres als „Fälschungen" zu bezeichnen, sowenig wie die pseudepigraphen

Quelle, Alexandros Polyhistor, auch bei Clem. Alex. Strom. I 155. 156, ein anderes aus Euseb. bei Ps.-Eustath. Comment. in Hexaëm. p. 25 (Migne S. Gr 18, 729).

[1] Die Schilderung des wunderbaren Vogels, der hier den Kundschaftern erscheint (gemeint ist der Phönix), gibt vielleicht einen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit: K. Kuiper, Mnemosyne 28 (1900) 274 ff.

[2] Unter den Bestimmungen für das Passahfest sind solche nicht aufgezählt, an denen Nichtjuden Anstoß nehmen konnten: K. Kuiper a. a. O. 268 f. Daß das Drama nicht zur Aufführung, sondern nur zum Lesen bestimmt gewesen sei, ist z. B. die Meinung W. Dindorfs, Euseb. opp. I Praef. XXV; vgl. auch J. Geffcken, Neue Jahrbb. 29 (1912) 602. Jedenfalls hatte das Drama den Zweck, die Kenntnis der heiligen Geschichte unter Juden und Heiden zu verbreiten.

Apokalypsen (vgl. oben § 618). Es ist vielfach die Verwendung einer längst ausgebildeten Litteraturform, die man im Interesse der zu vertretenden Ideen anwenden zu müssen glaubte.[1]

Der Zweck dieser pseudepigraphen Litteratur ist überall wesentlich der gleiche: man will bei den Griechen Verständnis und Sympathie für jüdische Gedanken und Lehren wecken, vor allem für den jüdischen Monotheismus Propaganda machen. In verschiedenem Maße tritt auch apologetische Tendenz hervor. Die Rücksichtnahme auf heidnische Empfindungen geht oft so weit, daß die jüdische Eigenart in manchen Einzelheiten verleugnet und hellenischer Denkungsweise angenähert wird. Deshalb ist bei einzelnen Schriften die Entscheidung schwierig, ob ein jüdischer oder ein heidnischer Verfasser anzunehmen ist. Bei anderen Schriften, die von der christlichen Kirche übernommen und zum Teil umgearbeitet wurden, ist auf diese Weise der ursprüngliche jüdische Charakter verwischt worden, so daß er nicht mehr mit Sicherheit festzustellen ist.

Besondere Schwierigkeiten bietet die Scheidung zwischen Jüdischem und Christlichem in den Oracula Sibyllina, der Sammlung der sibyllinischen Weissagungen.[2]

Den Namen *Σίβυλλα* findet man zuerst bei Herakleitos,[3] Euripides,[4] 464
Aristophanes[5] und Platon.[6] Bei ihnen allen ist das Wort nur im Singular gebraucht und bezeichnet wohl als Gattungsname die von göttlicher Begeisterung ergriffene, wahrsagende Frau. Mehrere Sibyllen begegnen uns zuerst bei Herakleides Pontikos:[7] Lykophron erwähnt die kumäische und erythräische Sibylle.[8] Die Zahl der Sibyllen wächst allmählich, so daß Varro bei Lact. Inst. I 6 zehn aufzuzählen weiß. Unter anderen Verzeichnissen der Sibyllen[9] verdient besondere Beachtung das bei Paus. X 12, das

[1] Vgl. auch I. v. Döllinger, Akademische Vorträge I, Nördlingen 1888, 168: „Derartiges Erdichten und Interpolieren erregte damals keine Gewissensbedenken, man beruhigte sich mit der guten, das Mittel heiligenden Absicht. Die Neu-Pythagoreer taten dasselbe, wie unter anderm die orphischen Dichtungen beweisen."

[2] E. Schürer III[4] 555—592; E. Rohde, Psyche II[4] 62—69; E. Zeller, Philos. d. Griechen III 2[4], 290 f.; H. Ewald, Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher (Abhandlungen der Gött. Ges. d. Wiss. 8, 1858/59, hist.-philol. Kl., 43—152); B. W. Badt, De oraculis Sibyllinis a Iudaeis compositis, Breslau 1869; ders., Ursprung Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, Breslau 1878; A. v. Gutschmid, Kleine Schriften II 322—331 (Rezension von Ewald und Badt); ders., Kl. Schrift. IV 222—278 (Inhaltsübersicht über alle Bücher); O. Gruppe, Die griech. Kulte und Mythen I, Leipz. 1887, 675—701; M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik, Zürich 1903, 31—54; J. Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit. 23, 1), Leipz. 1902; ders., Die Sibylle, Preuß. Jahrbb. 106 (1901) 193—214; W. Bousset, Prot. Realenz.[3] 18, 265—280; P. Lieger, Quaestiones Sibyllinae. I. De collectionibus oraculorum Sibyllinorum; II. Sibylla Hebraea sive de libri III aetate et origine; ders., Die jüdische Sibylle, Griechisch und deutsch mit erkl. Anm.; ders., Christus im Munde der Sibylle, eine Blütenlese aus den sibyll. Orakeln, Griechisch und deutsch mit erkl. Anm., Programme des Schottengymn. Wien. 1904. 1906. 1908. 1911; K. Stützle, Die Sibyllen und Sibyllinen I. II. Progr. Ellwangen 1904. 1909. Ueber die Etymologie des Wortes *Σίβυλλα* E. Nestle, Berl. philol. W.schr. 24 (1904) 764—766. Das Wort scheint wie die damit bezeichnete Erscheinung nicht griechischen Ursprungs zu sein.

[3] Fr. 92 Diels aus Plut. de Pyth. or. 6 p. 397 A.

[4] A. Nauck TGF[2] S. 506 f.; Schol. Plat. Phaedr. 244 B.

[5] Pac. 1116.

[6] Phaedr. 244 b.

[7] Clem. Alex. Strom. I 108 und Varro bei Lact. Inst. I 6, 12.

[8] Siehe oben S. 177, 3.

[9] E. Maass, De Sibyllarum indicibus, Diss. Greifswald 1879.

E. Maass auf Alexandros Polyhistor zurückführt. Hier werden vier verschiedene Sibyllen unterschieden: 1. die libysche, die von den Libyern den Namen Sibylla erhalten habe; 2. die Herophile von Marpessos, die Pausanias mit der delphischen, erythräischen und samischen identifiziert; 3. die Demo von Cumae; 4. die Sabbe bei den Hebräern, die als Tochter des Berosos gelte und auch babylonische oder ägyptische Sibylle heiße.

Unter diesen Sibyllen, deren Wirkungskreis offenbar nach geographischen Gesichtspunkten bestimmt ist, war die älteste die Vertreterin der griechischen Welt, die erythräische. Sie wird von Eusebios[1] in die 9. Olympiade, von anderen gleichzeitig oder noch früher angesetzt.[2] Nach Pausanias lebte sie vor dem troischen Krieg und weissagte von Helene und der Einnahme Trojas.

Die jüngste dagegen war die hebräische; sie wird nicht nur von Pausanias, sondern auch von anderen Autoren an der letzten Stelle angeführt. Die babylonische Sibylle, mit der sie von Pausanias gleichgesetzt wird, war ursprünglich nicht mit ihr identisch.[3] In mehreren Sibyllenlisten[4] wird die chaldäische Sibylle mit der bei Varro an erster Stelle stehenden persischen gleichgesetzt. Nun können zwar einige von den Angaben über die babylonische Sibylle auf die jüdische Sibyllinendichtung zurückgehen:[5] sie wären dann von der jüdischen Sibylle auf die baby-
465 lonische übertragen worden. Aber die Namen Sabbe und Sambethe[6] sowie die Herleitung von Berosos[7] lassen sich aus der erhaltenen jüdischen Sibyllendichtung nicht erklären. Außerdem ist in einer Inschrift aus der Zeit des Traianus[8] von einem *Σαμβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ* die Rede: damit scheint eine Orakelstätte der chaldäischen Sambethe bezeichnet zu sein.[9] Daraus ist zu schließen, daß es in der hellenistischen Zeit tat-

[1] Chron. II p. 82 Schöne.

[2] Vgl. besonders die 1891 in ihrer Grotte bei Erythrae gefundene Inschrift aus dem Jahr 162 n. Chr., veröffentlicht von K. Buresch, Mittei l. des deutschen archäol. Instit., Athen. Abt. 17 (1892) 16—36; hier sagt sie von sich, sie sei 900 Jahre über die Erde gewandert; die Inschrift selbst ist aber, wie P. Corssen, Mitteil. 38 (1913) 1—22 gezeigt hat, nur die Erneuerung der alten Grabschrift der Sibylle, als deren Heimat sich im Gegensatz zu anderen darauf Anspruch machenden Städten Erythrae selbst ausgab.

[3] Schol. Plat. Phaedr. p. 244 b: *Σίβυλλαι μὲν γεγόνασι δέκα, ὧν πρώτη ὄνομα Σαμβήθη. Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν.* Sie sei als Schwiegertochter Noahs mit in der Arche gewesen und habe über den Turmbau von Babel geweissagt.

[4] Vgl. die Tübinger Theosophie (Aristokritos?), herausg. von K. Buresch, Klaros, Leipz. 1889, 121, 1: *ἔστιν οὖν πρώτη Σίβυλλα ἡ Χαλδαία ἢ Περσίς, ᾗ κύριον ὄνομα ἦν Σαμβήθη.* Prolog der Orac. Sibyll. p. 2, 32—36 Geffcken: *πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία ἤγουν ἡ Περσὶς ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη, ἐκ τοῦ γένους οὖσα τοῦ μακαριωτάτου Νῶε, ἡ τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα λεγομένη προειρηκέναι· ἧς μνημονεύει Νικάνωρ ὁ τὸν Ἀλεξάνδρου βίον ἱστορήσας.* Varro bei Lact. I 6, 8 sagt von der persischen Sibylle, daß der Biograph Alexandros' des Großen sie erwähnt habe. Als Tochter des Berosos erscheint die babylonische Sibylle auch bei Ps.-Iust. Coh. ad Gr. 37.

[5] Die jüdische Sibylle gibt selbst Babylon als ihre Heimat an. Orac. Sibyll. III 809 ff.: *ταῦτά σοι Ἀσσυρίης Βαβυλώνια τείχεα μακρὰ | οἰστρομανὴς προλιποῦσα, ἐς Ἑλλάδα πεμπομένον πῦρ πᾶσι προφητεύουσα θεοῦ μηνίματα θνητοῖς.* Als Schwiegertochter Noahs erscheint sie III 827; vgl. I 287 f. Vom Turmbau ist geweissagt III 97 ff.

[6] *Σάββη* ist nur Abkürzung von *Σαμβήθη* = *Σαββήθη*: E. Schürer III⁴ 563 f.

[7] Bei Pausanias und Ps.-Iustinus. Auch der armenische Geschichtschreiber Moses von Khorene redet von einer berosischen Sibylle; A. v. Gutschmid, Kl. Schr. III 297.

[8] IG 3509.

[9] E. Schürer III⁴ 562 (hier auch über andere Spuren eines chaldäischen Sambethekultes); ders., Die Prophetin Isabel in Thya-

sächlich eine chaldäische Sibylle gegeben hat,[1] die in griechischen Hexametern babylonische Sagen vermischt mit hellenistischen Vorstellungen vortrug; Tochter des Berosos aber hieß sie, weil sie aus dem Geschichtswerke des Berosos schöpfte.[2] Stücke dieser chaldäischen Sibyllendichtung wurden von der jüdischen Sibylle mehr oder weniger verändert übernommen.

In ähnlicher Weise scheinen Teile der persischen[3] und der erythräischen[4] Sibylle sowie andere hellenische Orakelprüche[5] durch die jüdische übernommen und so erhalten worden zu sein. Dies ist um so wertvoller, als die übrigen Orakelsprüche (ἔπη oder χρησμοί), die als Dichtungen der verschiedenen Sibyllen in Umlauf waren, bis auf die geringen bei griechischen und römischen Schriftstellern erhaltenen Reste[6] verloren gegangen sind. Die Orakelsprüche waren meist im epischen Versmaß abgefaßt; doch fehlt es auch nicht an Beispielen in anderen Metren.[7]

654. Erhalten ist uns nur eine Sammlung jüdischer und christlicher 166
Sibyllinen, die (einschließlich der Fragmente) über 4200 Hexameter enthält: in ihr wird das meiste vereinigt sein, was in der letzten Zeit des Hellenismus und in den ersten Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit von jüdischer und christlicher Sibyllendichtung überhaupt existierte.[8] Die Zeit, in der diese Sammlung oder wenigstens ein Teil von ihr entstand, läßt sich noch einigermaßen bestimmen. In einer Handschriftenklasse ist nämlich ein Prolog vorausgeschickt, deren Verfasser sich selbst als den Sammler der bis dahin nur zerstreut vorhandenen sibyllinischen Orakel bezeichnet.[9]

tira, Offenb. Joh. 2, 20, in Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, Freib. i. B. 1892, 37—58.

[1] Fraglich ist, ob die chaldäische Sibylle noch dem im 1. Jahrh. v. Chr. lebenden Alexandros Polyhistor vorlag oder ob er bereits die jüdische Sibylle kannte (die Frage ist deswegen wichtig, weil die chronologische Bestimmung der jüdischen Sibylle dadurch beeinflußt wird). Bei Euseb. Chron. I p. 23 Schöne ist ein Fragment des Alex. Polyh. erhalten, in dem er den Bericht der Sibylle über den Turmbau und die Sprachenverwirrung zitierte (abhängig von Alex. Polyh. sind auch Ioseph. Ant. I 4, 3 § 118 und Abydenos bei Euseb. Praep. evang. IX 14, 2). Trotz des Widerspruchs von E. Schürer III[4] 584 f. und K. Mras, „Babylonische" und „erythräische" Sibylle (Wiener Studien 29, 1907, 25 bis 49) scheinen mir J. Geffcken (Nachr. d. Gött. Ges. der Wiss. 1900, 88—102) und W. Bousset (Zeitschr. f. neut. Wiss. 3, 1902, 23—49) damit recht zu haben, daß der Bericht des Alexandros nicht völlig aus der uns vorliegenden jüdischen Sibylle erklärt werden kann.

[2] J. Geffcken a. a. O. 101.

[3] Vgl. das Stück über Alexandros III 381 bis 387 und J. Geffcken a. a. O. 102[3]; ders., Komposition (oben S. 609, 2) 3. Doch vgl. die Einwendungen von K. Mras, Wiener Studien 29 (1907) 25—49.

[4] J. Geffcken, Komposition 3 f. 7—9. 13.

[5] Ebenda 18 f. 28. 38.

[6] Sie sind gesammelt von Ch. Alexandre, Oracula Sibyllina, Paris 1841—1856, II 118 bis 147. Eine Anzahl Sibyllenverse führt Plutarch in seinen pythischen Dialogen an. — Sammlungen sibyllinischer Orakel gab es besonders in Rom, wo sie überhaupt in höherem Ansehen standen als in Griechenland. Die mehrfach erneuerte (besonders nach dem Brand des Kapitols im Jahre 83 v. Chr. wurde 76 v. Chr. eine neue Sammlung aus Samos, Ilion, Erythrae und anderen Orten zusammengebracht: Tacit. Ann. VI 12; Dion. Hal. IV 62; Lact. I 6, 14) und ergänzte offizielle Sammlung ließ zuletzt Stilicho bald nach 400 verbrennen: H. Diels, Sibyllinische Blätter, Berl. 1890 (über zwei sibyllinische Orakel Roms, die von Phlegon Mirab. 10 [= C. Müller, FHG 3, 619] und Zosimos [Hist. nov. II 1] erhalten sind); K. Schultess, Die sibyllinischen Bücher in Rom, Hamburg 1895; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], München 1912, 99 ff. 536 ff.: K. Stützle (oben 609, 2) I 15—51.

[7] K. Buresch, Klaros, 76 ff. (78 ein inschriftlich erhaltener χρησμὸς Σιβύλλης in Trimetern).

[8] J. Geffcken, Orac. Sibyll. LIII.

[9] Orac. Sibyll. 1, 8—11 Geffcken; der Ausdruck erinnert an das Artemidorosepi-

Dieser Prolog ist aber abhängig von der sog. Tübinger Theosophie,[1] die aus der Zeit des Kaisers Zenon (474—491) stammt.[2] Demnach ist die in dem Prolog erwähnte Sammlung der sibyllinischen Orakel erst am Ende des 5. oder im 6. Jahrhundert veranstaltet worden. Sie ist aber ein buntes, nur notdürftig zu einer Einheit zusammengefaßtes Gemenge von Weissagungen verschiedener Zeiten und verschiedener Verfasser; in der handschriftlichen Überlieferung und in den Zitaten bei den Kirchenvätern zeigen sich noch die Spuren der allmählichen Entstehung der Sammlung.

Die erhaltenen Handschriften (alle aus dem 14.—16. Jahrhundert) zerfallen in drei Klassen. Die erste Klasse = Ω stammt aus einer Sammlung, die 14 (in zwei Handschriften 15) Bücher zählte. Erhalten sind davon das 9.—14. (15.) Buch, wobei aber das 9. Buch = VI. VII 1. VIII 218—428, das 10. Buch = IV der Zählung der übrigen Klassen und der Ausgaben ist. Die zweite Klasse = Φ enthält den Prolog und Buch I—VIII 485. Die dritte Klasse = Ψ enthält Buch I—VIII 500, aber in der Reihenfolge VIII. I—VII; der Prolog fehlt. Aus den Aufschriften der einzelnen Bücher und den Subskriptionen sind noch Spuren älterer Bucheinteilung zu entnehmen. Buch I und II werden in den Handschriften nicht getrennt; nach III 92 konstatieren $\Phi\Psi$ eine Lücke, in der nach Angabe einiger Handschriften der Schluß des zweiten und der Anfang des dritten Buches gestanden haben soll. Ω vertritt im allgemeinen die beste Ueberlieferung, aber die Reihenfolge und Zählung der Bücher ist willkürlich.

Unter den Autoren, die aus den Sibyllinen zitieren, sind besonders wichtig Clemens Alexandrinus und Lactantius. Clemens hat sichere Zitate nur aus dem Prooemium (Fragm. 1 bei Geffcken), dem III., IV. und V. Buch. Da auch die patristischen Schriften vor Clemens nur Zitate aus diesen Büchern enthalten, muß man diese Bücher als die älteste Sammlung jüdischer Sibyllinen ansehen. — Lactantius bringt Zitate aus dem Prooemium und aus Buch III—VIII, besonders häufig aus Buch VIII und III. Einige von ihm zitierte Verse finden sich nicht in unserer Sammlung (Fragm. 4—7 Geffcken). Die wichtigste Stelle über den Zustand der Sibyllina zu seiner Zeit steht Inst. I 6, 13. Darnach ging auch seine Sammlung schon unter dem Gesamtnamen der Sibylle, so daß eine Verteilung auf die einzelnen Sibyllen nicht mehr möglich war. Seine Sammlung entsprach wohl ziemlich den Büchern III—VIII in unserem Corpus. — Ueber den textkritischen Wert der Kirchenväterzitate vgl. J. Geffcken, Orac. Sibyll. XXVII sqq.

655. Die jüdischen und christlichen Bestandteile der Sammlung zu scheiden, ist nicht mehr in vollem Maße möglich, nicht nur weil alle jüdischen
467 Stücke durch christliche Hände gegangen und dabei mehr oder weniger umgestaltet worden sind, sondern auch weil die christlichen Sibyllen vielfach die gleichen oder ähnliche Weissagungen verkündeten wie die jüdischen.

Jüdischen Ursprungs ist jedenfalls der größte Teil des III. Buches. Aber es handelt sich auch hier nicht um eine einheitliche Dichtung, sondern um eine Zusammenstellung vieler nur lose verbundener Stücke, von denen die einen aus heidnischen und älteren jüdischen Quellen herübergenommen sind,[3] die anderen von dem jüdischen Kompilator selbst herrühren. Über die Beurteilung aller einzelnen Abschnitte ist noch keine Einigkeit erzielt.[4]

gramm (Anth. Pal. IX 205) über die Sammlung der bukolischen Gedichte.

[1] Aus der von K. J. Neumann entdeckten im Jahr 1580 für M. Crusius von B. Hausius angefertigten) Abschrift der 1870 verbrannten Straßburger Iustinhandschrift herausgegeben von K. Buresch, Klaros S. 87—126. Die Tübinger Handschrift enthält unter dem Titel *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* nur einen Auszug aus einem Werk mit dem Titel *Θεοσοφία*, das 4 Bücher umfaßte, die sich als Buch 8—11 an 7 Bücher *Ἱεροὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* anschlossen. Ueber das Bruchstück eines ausführlicheren Textes in Ottob. gr. 378 (wahrscheinlich abgeschrieben aus Mut. 126; Clem. Alex. I p. XXVI Stählin) K. Mras, Wiener Studien 28 (1906) 43—83. Das Bruchstück enthält gerade den Abschnitt über die Sibyllen, §§ 75—83 der Tübinger Theosophie. Ob diese Theosophie die des Manichäers Aristokritos ist, wie A. Brinkmann, Rh. Mus. 51 (1896) 273—280 zu erweisen suchte, ist fraglich.

[2] K. Buresch, Hermes 15 (1880) 605; ders., Klaros 90.

[3] Vgl. das oben über die babylonische, persische und erythräische Sibylle Gesagte.

[4] J. Geffcken, Komposition 1—17; E. Schürer III[4] 571 ff.; P. Lieger, Die jüdische

Ebensowenig läßt sich die Entstehungszeit des Ganzen sicher feststellen: dagegen lassen sich einzelne Teile zeitlich fixieren.[1] Sie zeigen jüdische Dichtungen aus der Zeit des Antiochos Epiphanes und seiner Nachfolger, daneben aber auch Abschnitte aus späterer Zeit, so daß der letzte Redaktor des Buches erst in das 1. Jahrhundert v. Chr. zu setzen ist.

Der Hauptteil des Buches (v. 97—808) zerfällt in drei Abschnitte (v. 97—294; 295—488; 489—808), die durch die Verse 295 ff. 489 ff. deutlich voneinander geschieden werden. Der erste Abschnitt enthält die Erzählung vom Turmbau und eine Schilderung der Kämpfe der Kroniden und Titanen, die von euhemeristischen Vorstellungen beeinflußt ist; dann folgt eine Weissagung auf die Weltreiche von Salomo bis zum siebenten hellenistischen König Ägyptens und eine eingehende Schilderung des jüdischen Volkes, seiner Sitten und seiner Schicksale vom Auszug aus Ägypten bis zur Rückkehr aus dem Exil. Der zweite Abschnitt enthält einzelne Weissagungen über Babylon, Ägypten, Äthiopien (das Land des Gog und Magog), Libyen, den Westen, eine große Anzahl einzelner Städte, über Rom, das für seine Unterjochung Asiens bestraft werden soll, über Makedonien, Asien (d. h. Syrien), Ilion[2] und andere Städte Kleinasiens. Der dritte Abschnitt beginnt wieder mit Weissagungen auf einzelne Länder (Phönikien, Kreta, Thrakien u. a.), besonders ausführlich auf Hellas, dem das Geschick des Judenvolkes vor Augen gestellt wird.

Der Anfang des III. Buches (v. 1—96) gehörte, wie auch die oben 468
erwähnten Bemerkungen der Handschriften zeigen, ursprünglich nicht zu diesem Buch. Nach einer allgemeinen Einleitung (v. 1—45), in der Gottes Wesen und seine Schöpfung gepriesen und vor der Abgötterei der Heiden gewarnt ist,[3] kommt ein Abschnitt (v. 46—62), in dem vom Kommen eines unsterblichen Königs, des Messias, die Rede ist, aber auch von der Herrschaft dreier Männer über Rom. Damit ist wahrscheinlich das letzte Triumvirat gemeint.[4] Das dritte Stück (v. 63—96) enthält die Weissagung,

Sibylle (oben S. 609, 2); dazu A. Rzach, Zeitschr. f. d. öst. Gymn. 61 (1910) 894—899.

[1] v. [192 f.] 318. 608 ff. ist von einem siebenten König Aegyptens aus hellenischem Geschlecht die Rede und für dessen Zeit der Untergang prophezeit; die Orakel stammen also aus der Zeit des Ptolemaios VII Physkon, der von 170—164 v. Chr. mit seinem Bruder, von 145—117 v. Chr. allein regierte. 484 f. ist auf den Untergang Karthagos, 487 f. auf den Korinths hingewiesen. 611 ff. (vgl. 314 ff.) bezieht sich auf die Kriegszüge des Antiochos Epiphanes nach Aegypten. Die Verse 388 bis 400, die auch textkritisch Schwierigkeiten machen, bezieht man meist mit A. Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 3, 1860, 314 ff.; 14, 1871, 34 f.) auf Antiochos Epiphanes und seine Nachfolger bis Tryphon (146—139 v. Chr.). J. Geffcken, Komposition 10 f. weist aber im Anschluß an E. Schürer nach, daß diese Deutung schweren Bedenken unterliegt. Aber auch seine eigene Deutung auf die Zeit von Antiochos VIII Grypos (111—96 v. Chr.) bis Antiochos X (gest. nach 83 v. Chr.) und Philippos erfordert nicht nur Textänderungen, sondern enthält auch selbst wieder Ungenauigkeiten. Aber im ganzen hat er gewiß damit recht, daß er größere Teile des III. Buches erst im 1. Jahrh. v. Chr. entstanden sein läßt. Mit v. 464—469, wo ein verwüstender Bürgerkrieg in Italien geweissagt ist, kann frühestens der marsische Bundesgenossenkrieg gemeint sein.

[2] Hier ist angefügt die Weissagung auf den *ψευδογράφος πρέσβυς ψευδόπατρις*, Homer. Er werde über Ilion *οὐ μὲν ἀληθῶς, ἀλλὰ σοφῶς* schreiben und sich dabei der Verse und Metren der Sibylle bedienen, deren Bücher er zuerst aufrollen werde (v. 419—432).

[3] v. 25 f. ist der Name Adam aus den Anfangsbuchstaben der vier Himmelsgegenden (*ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία*) erklärt, ebenso wie im slavischen Henochbuch 30, 13; vgl. auch Anthol. Palat. I 108.

[4] Die Bedenken, die W. Bousset, Prot. Realenc.[3] 18, 273, dagegen geltend macht, scheinen mir nicht begründet.

daß von den Sebastenern her Beliar kommen und manche Wunder tun werde. Bezieht sich dieses Stück, wie zuerst A. Jülicher[1] erklärte, auf Simon Magus, so stammt der Abschnitt aus einer christlichen Sibylle und ist mit Unrecht mit der jüdischen verbunden worden.

Den echten Anfang des III. Buches fand man vielfach in den bei Theophilos[2] erhaltenen Bruchstücken, von denen dieser selbst sagt, daß sie ἐν ἀρχῇ τῆς προφητείας αὐτῆς (der Sibylle) stünden. Dafür sprach auch, daß bei Lactantius mehrere Verse aus diesen Abschnitten in der gleichen Weise wie die von ihm zitierten Verse des III. Buches als Weissagungen der erythräischen Sibylle bezeichnet sind, während bei ihm Zitate aus anderen Büchern diese Bezeichnung nicht haben.[3] Aber Geffcken hat dagegen Bedenken geltend gemacht und die bei Theophilos erhaltenen Stücke für christliche Fälschung erklärt,[4] die nie in einer Sibyllenhandschrift gestanden habe. Mag diese Behauptung auch unberechtigt sein, so hat er doch sicher darin recht, daß uns in den Stücken nicht der echte Anfang des III. Buches erhalten ist.[5]

Jüdischen Ursprungs ist auch das IV. Buch. Auch in ihm wird vielen Völkern Unheil geweissagt und für den Fall, daß die Sterblichen nicht Buße tun, Vernichtung der ganzen Erde durch Feuer (v. 171—178) angedroht.[6] Mehrere historische Anspielungen[7] zeigen, daß das Buch um das Jahr 80 n. Chr. verfaßt ist. Auch in ihm sind ältere heidnische Orakel benützt.[8]

Größtenteils jüdisch ist das V. Buch, wenn auch einzelne Stellen[9] christlich interpoliert sind. Die Hauptmasse (v. 52—531) stammt, wie die Klagen über die Zerstörung Jerusalems und die heftigen Angriffe auf Rom
469 beweisen, ungefähr aus der gleichen Zeit wie das IV. Buch. Dagegen ist der Anfang, in dem die römische Kaisergeschichte bis auf Kaiser Hadrianus oder Marcus Aurelius[10] herabgeführt ist, viel jünger. In dem Hauptteile findet sich die Weissagung von der Wiederkehr Neros an mehreren Stellen. Unter den Weissagungen auf die Endzeit ist die Schilderung des Kampfes der Gestirne, der den Weltbrand herbeiführt, hervorzuheben.[11] Die häufige Bezugnahme auf Ägypten läßt erkennen, daß der Verfasser ein ägyptischer Jude war.[12]

[1] Theol. Lit.ztg. 21 (1896) 379.

[2] Ad Autol. II 36.

[3] F. Blass setzt in seiner Uebersetzung bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 184 ff., die bei Theophilos erhaltenen Verse an Stelle von III 1—35.

[4] Komposition 69—75; gegen die Annahme einer christlichen Fälschung A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. II 2, 187[2].

[5] W. Bousset a. a. O. 279.

[6] Auf diese Verse beruft sich schon Iustin. Apol. I 20.

[7] v. 115—118; 125—127 beziehen sich auf die Zerstörung Jerusalems; 119—124; 137 bis 139 auf die angebliche Flucht Neros über den Euphrat und seine zu erwartende Wiederkehr; 130—136 auf den Vesuvausbruch des Jahres 79 n. Chr. (Plut. de Pyth. or. 9 p. 398 e; de sera num. vind. 22 p. 566 e); 107 f. vielleicht (J. Geffcken, Komposition 19 f.) auf das von Tacit. Ann. XIV 27 erwähnte Erdbeben des Jahres 60 n. Chr.

[8] v. 97 f. sind auch von Strabon (I p. 52 f.; XII p. 536) zitiert; zu v. 101 vgl. Paus. II 7, 1. Ueber andere Spuren von Orakeln hellenischen Ursprungs J. Geffcken a. a. O. 18 f.; Th. Zahn, Ztschr. f. kirchl. Wiss. 7 (1886) 32—37.

[9] bes. v. 256—259.

[10] v. 51 stammt vielleicht aus XII 176.

[11] v. 512—531.

[12] Man hat früher verschiedene Verfasser aus verschiedener Zeit auch für den Hauptteil nachweisen wollen (E. Schürer III[4] 581 f.); demgegenüber hat J. Geffcken, Komposition 23 ff. die Einheitlichkeit in Sprache und Hauptgedanken betont. Jedenfalls fehlen

Auch in den übrigen Büchern finden sich Reste der jüdischen Sibyllendichtung, aber aus späterer Zeit. In dem zusammengehörenden Stück, das jetzt als Buch I und II bezeichnet wird, erweisen sich I 1—323 und eschatologische Partien des II. Buches durch ihre Anlehnung an das Alte Testament und andere jüdische Schriften als jüdische Dichtung;[1] diese ist aber christlich bearbeitet und namentlich aus den christlichen Büchern VII und VIII interpoliert.[2] Die jüdische Grundschrift setzt Geffcken[3] in den Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr.

Außerdem sind die Bücher XI und XII,[4] vielleicht auch XIV,[5] jüdischen Ursprungs.

Der Verfasser des XI. Buches, der viele Verse aus dem III. Buche und anderen Quellen entnimmt, interessiert sich besonders für Ägypten und die Zeit der Kleopatra. Alles Leid, das über Ägypten kommt, ist Strafe für die Mißhandlung des jüdischen Volkes.[6] Da die geschichtlichen Reminiszenzen nicht über Augustus herabgehen, ist Geffckens[7] Annahme, daß der Verfasser erst nach dem Sturze des Partherreichs (226 n. Chr.) gelebt habe, wenig wahrscheinlich.

Das XII. Buch, zum Teil vom V. und VIII. Buche abhängig, gibt einen Rückblick auf die römische Kaisergeschichte bis Alexander Severus vom Standpunkt eines orientalischen Untertanen. Seine Dichtung ist christlich interpoliert, vielleicht von dem Verfasser des XIII. Buches, der die Fortsetzung des XII. Buches (bis zu Gallienus) lieferte.[8]

Noch jünger ist jedenfalls das XIV. Buch.[9] Seinem Verfasser fehlte alle genauere Kenntnis der Dinge, von denen er redet. Darum ist auch seine 470
Zeit und Heimat schwer zu bestimmen.[10]

656. Herakleitos sagte von der Sibylle, daß sie mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes rede, von der Gottheit getrieben.[11] Diese Charakterisierung paßt auch auf die jüdische Sibylle. Auch ihre Dichtung gibt sich stets als göttliche Inspiration: Gott legt ihr

sichere Anhaltspunkte für die Verteilung an verschiedene Verfasser.

[1] Bei der Schilderung der Weltalter hat der jüdisch-hellenistische Verfasser Hesiod benützt; A. Rzach, Sibyllinische Weltalter, Wien. Studien 34 (1912) 114—122.

[2] H. Dechent, Ueber das erste, zweite und elfte Buch der sibyll. Weissagungen. Frankf. a. M. 1873. Zu den Interpolationen gehören auch die II 56—148 eingeschobenen, selbst wieder durch christliche Zusätze veränderten Verse aus Ps.-Phokylides (vgl. oben Bd. I[6] 177, 7); sie stehen nur in der Handschriftenklasse Ψ. — Auch von Buch VIII ist der erste Teil v. 1—216 vielleicht jüdisch; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. II 1, 587 f.

[3] Komposition 52.

[4] Ueber das XII. Buch J. Geffcken, Römische Kaiser im Volksmunde der Provinz. Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1901, 1—13.

[5] So J. Geffcken, Komposition 68; dagegen W. Bousset a. a. O. 279 und A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. II 1, 581; II 2, 187[1]. Daß im 4. Jahrhundert ein Jude noch griechische Sibyllenverse verfaßte, ist wenig wahrscheinlich.

[6] v. 306 ff.

[7] Komposition 66; dagegen W. Bousset a. a. O. 278.

[8] J. Geffcken a. a. O. 58. Das XIII. Buch verherrlicht vor allem den König von Palmyra Odainathos, den Gemahl der Zenobia.

[9] A. Wirth, Wiener Stud. 14 (1892) 35 bis 50. — Auf die Eroberung Aegyptens durch die Araber bezieht den Schluß des Buches XIV 284—361 W. Scott, The Classical Quarterly 9 (1915) 144 ff. 207 ff.; 10 (1916) 7 ff.

[10] Ueber die christlichen Bestandteile der Sibyllinen, vor allem Buch VI—VIII, wird in dem Abschnitt über christliche Apokalypsen gehandelt werden. Sie stammen zumeist aus dem 3. Jahrh. n. Chr.

[11] fr. 92 Diels: *Σίβυλλα μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.*

die Worte in den Sinn und spricht durch ihren Mund zu den Königen und Völkern. Der Zwang, unter dem sie steht, bedrückt sie, aber sie kann sich ihm nicht entziehen.[1] Damit ist schon gesagt, daß die Persönlichkeit des Dichters und die poetische Form völlig Nebensache, der Inhalt allein wichtig ist. Trotzdem machen sich auch in unserer Sammlung noch Unterschiede in Sprache, Stil und Versbau fühlbar.[2] Im ganzen zeichnen sich die älteren Bestandteile durch bessere Handhabung des epischen Stils vor den jüngeren aus; aber auch in ihnen finden sich viele Mängel der Form, sprachliche und stilistische Härten, die freilich zum Teil erst durch die Überlieferung verschuldet sein mögen.[3] Daß man diese Mängel bereits im Altertum empfand, zeigt die von Suidas[4] aufbewahrte Erklärung, daß die Fehler nur durch die Tachygraphen verschuldet seien, welche der schnell sprechenden Sibylle nicht hätten folgen können.

Den Inhalt bilden, wie schon oben gezeigt wurde, vor allem geschichtliche Erzählungen, die zum Teil so eingehend und genau sind, daß sie als geschichtliche Quellen in Betracht kommen. Aber die Geschichte ist wie in Lykophrons Alexandra (oben S. 175, 2) und in den Apokalypsen in der Form von Weissagungen erzählt; dadurch bewährt die Sibylle ihre Kenntnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und weckt das Vertrauen auf ihre prophetische Gabe. Sie prophezeit aber, wie einst die großen Propheten Israels, vor allem Unheil, Gottes schreckliches Gericht über die in Sünden verstrickte Menschheit. Vom Standpunkt der jüdischen Sittenlehre und des jüdischen Monotheismus aus eifert sie gegen die Greuel des Heidentums und gegen die Torheit des Götzendienstes; zum Teil verbindet sich damit auch der Haß gegen die Bedränger des auserwählten Volkes, dessen sittliche und religiöse Überlegenheit mit leuchtenden Farben geschildert wird. Sie ruft zu Buße und Umkehr; denn Gottes Gericht steht nahe bevor. Furchtbare Erscheinungen am Himmel verkünden das nahende Verderben: Erdbeben, Überschwemmungen, Seuchen, Kriege und andere Nöte raffen die Unbußfertigen dahin. So malt die Sibylle die Schrecken der göttlichen Strafe und der Endzeit mit besonderer Vorliebe aus. Damit verbindet sie aber tröstliche Verheißungen, denen sie durch Schilderungen der Freuden im messianischen Reich Nachdruck verleiht. Wenn diese Zeit der Vollendung gekommen ist, dann wird Fruchtbarkeit und Wohlstand, Ruhe und Frieden auf Erden herrschen; selbst die wilden Tiere werden ihre Natur wandeln und zusammen mit den zahmen
771 weiden.[5] So macht das Judentum, durchdrungen vom Bewußtsein seiner gött-

[1] z. B. III 6 f.; 162—166; 295—299; 489 bis 491; 698—701; VIII 359 f.

[2] J. Geffcken, Komposition 21 u. ö.

[3] Ueber Unterschiede der einzelnen Teile im Bau des Hexameters J. Arnolds, Studia metrica de poetarum Graecorum hexametro epico, Diss. Bonn, 1913, 69 ff.

[4] s. v. *Σίβυλλα*. Vgl. auch Ps.-Justin. Coh. ad Graec. 37.

[5] Die Schilderung des goldenen Zeitalters ist von Jes. 11, 6 ff. abhängig. Eine viel behandelte Streitfrage ist, ob Vergil in seiner 4. Ekloge von der jüdischen Sibyllendichtung beeinflußt ist. Die Möglichkeit ist nicht zu leugnen; aber die Erwartung eines besseren Zeitalters, die Hoffnung auf eine neue Zeit des Heils war zu jener Zeit so allgemein verbreitet, daß Vergil nicht direkt von der Sibylle abhängig zu sein braucht. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2] 143 f.; J. Geffcken, Preußische Jahrbücher 106 (1901) 204 f.; R. C. Kukula, Römische Säkularpoesie, Leipz. u. Berlin 1911, 59—63 (Kukula nimmt eine direkte Beziehung Vergils zu dem III. Sibyllenbuch an).

lichen Mission,[1] im Gewande der heidnischen Seherin und in griechischen Versen Propaganda für seine Religion; daß sie nicht unwirksam blieb, zeigt sich schon darin, daß die christliche Kirche die jüdische Sibyllendichtung als Zeugin für die wahre Lehre mit Freuden begrüßte, nachahmte und fortsetzte.[2]

Ausgaben: Editio princ. (nur Buch I—VIII) von Xystus Betulejus, Basel 1545. — Verbesserter Text mit lat. Uebersetzung von Seb. Castalio, Basel 1555. — Das XIV. Buch veröffentlichte zuerst A. Mai, Mailand 1817; Buch XI—XIV ders., Scriptorum veterum nova collectio, Tom. III 3, Rom 1828, 202 ff. — Mit Kommentar, Exkursen und Registern von Ch. Alexandre, 2 Bde., Paris 1841—1856; 2. Ausg., gekürzt, Paris 1869. — Mit krit. Kommentar und metr. deutscher Uebers. von J. H. Friedlieb, Leipzig 1852. — Oracula Sibyllina rec. A. Rzach, Wien 1891 (auf sicherer handschr. Grundlage); dazu Jahrbb. f. class. Philol. 145 (1892) 433—464; Philologus 53 (1894) 280—322. — Mit ausführl. kritischem und historischem Apparat (unter Benützung des von L. Mendelssohn gesammelten Materials) von J. Geffcken in der Berliner Kirchenväterausgabe, Leipzig 1902; dazu A. Rzach, Gött. Gel. Anz. 1904, 197—243; ders., Zu A. von Gutschmids Sibyllenstudien, Mélanges Nicole, Genf 1905, 489—501; ders., Analecta zur Kritik und Exegese der sibyll. Orakel, Wiener Sitz.ber. 156 (1907) Nr. III; ders., Die Jerusalemer Handschrift der Oracula Sibyllina, Hermes 44 (1909) 560—573; ders., Neue kritische Versuche zu den sibyllinischen Orakeln, Wien. Studien 33 (1911) 233—250. — Ueber eine Hs. in Saloniki: P. N. Papageorgiu, Byz. Zeitschr. 13 (1904) 51 f. — Ueber die Verstechnik: A. Rzach, Wiener Stud. 14 (1892) 18—34; über die Sprache: E. Oldenburger, De orac. Sibyll. elocutione, Diss. Rostock 1903. — Ausg. und Uebers. der jüd. Sibylle von P. Lieger s. oben S. 609, 2. — Uebers. der jüd. Sibylle von F. Blass bei E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 177—217; engl. Uebers. der jüd. Sibylle von H. C. O. Lanchester in R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II 368—406.

657. Mit der Sibyllendichtung nach Inhalt und Tendenz nahe verwandt war eine unter dem Namen des persischen Weisen Hystaspes verbreitete griechische Schrift. Sie wird von Iustinus,[3] Clemens Alexandrinus,[4] Lactantius[5] neben der Sibylle genannt. Nach den Angaben der Kirchenväter enthielt sie Weissagungen auf den Untergang Roms, auf die Drangsale der Endzeit, die Vernichtung der Gottlosen „durch Jupiter" und den Untergang der Welt durch Feuer; aber die Kirchenväter fanden in ihr auch deutliche Hinweise auf den Sohn Gottes, auf die ihm und seinen Gläubigen bevorstehenden Kämpfe und auf seine Parusie; ja nach der Tübinger Theosophie hatte Hystaspes die Offenbarung des göttlichen Geheimnisses von der Menschwerdung des Erlösers erhalten.[6]

Hieraus geht hervor, daß die Schrift zwar einen ähnlichen Inhalt wie die jüdischen Apokalypsen hatte, aber doch nicht mit Sicherheit als jüdisch bezeichnet werden kann. Immerhin ist es wahrscheinlich, daß eine jüdische Grundschrift vorhanden war, die christlich überarbeitet wurde.[7]

658. Mit der jüdischen Sibyllendichtung berühren sich[8] inhaltlich auch manche der gefälschten Verse griechischer Dichter, die sich in einem Fragment des Aristobulos und bei christlichen Schriftstellern finden.[9]

[1] III 195: *οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίον καθοδηγοὶ ἔσονται.* III 583 ff.

[2] Ueber das Verhältnis Commodians zu den Orac. Sibyll. vgl. J. Révay, Commodians Leben, Werke und Zeitalter (ungar.), Budapest 1909; dazu F. Lang, Berl. phil. W.schr. 31 (1911) 1429 ff.

[3] Apol. I 20, 44.

[4] Strom. VI 43, 1 in dem Zitat aus einer apokryphen Schrift des Paulus (vielleicht den *Πράξεις Παύλου*).

[5] Inst. VII 15, 19; 18, 2 f.; Epit. 68.

[6] K. Buresch, Klaros 95, 13: *θείων μυστηρίων ἀποκάλυψιν δεξαμένου περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως.*

[7] E. Schürer III[4] 593 f.; A. Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. I 863; II 1, 589.

[8] Vgl. die Zusammenstellung von W. Bousset, Die Religion des Judentums[2] 28[1].

[9] Aristob. bei Euseb. Praep. evang. XIII

172 Den griechischen Dichtern Orpheus, Homeros, Hesiodos, Linos (oder Kallimachos),[1] Aischylos, Sophokles, Euripides, Philemon, Menandros, Diphilos werden Zeugnisse über diejenigen Lehren in den Mund gelegt, die den jüdischen Apologeten und Missionaren am wichtigsten waren: über die Erhabenheit und Unerkennbarkeit Gottes, über die Torheit des Götzendienstes, über die Heiligkeit des Sabbats, über die Notwendigkeit eines heiligen Wandels und die den Sündern drohende Strafe, über den Weltuntergang.

Besonderes Interesse verdienen wegen der bei ihnen verwendeten Fiktion die gefälschten Orpheusverse. Sie wollen das an Musaios, den Sohn des Orpheus, gerichtete Testament des Orpheus sein, in dem er seine früheren Lehren über viele Götter und deren Verehrung widerruft und die Lehre von dem einen wahren Gott verkündet.[2]

Daran, daß die Verse jüdischen und nicht christlichen Ursprungs sind, kann ihrem Inhalt nach kein Zweifel sein.[3] Wahrscheinlich stammen sie aber alle von einem Verfasser,[4] der sie mit echten Versen griechischer Dichter in einer Sammlung vereinigt hatte. Da aber Clemens für gefälschte Sophoklesverse als seine Quelle die Schrift des Hekataios *Κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους* angibt,[5] so spricht viel für die Annahme, daß alle gefälschten Verse in einer unter dem Namen des Hekataios gehenden Schrift standen.[6] Die ursprüngliche Reihenfolge scheint in der Schrift De monarchia noch ziemlich erhalten zu sein.

659. Schon oben S. 224 ist erwähnt, daß auf den Namen des Geschichtschreibers Hekataios von Abdera eine jüdische Schrift gefälscht wurde. Der Titel war wahrscheinlich *Περὶ Ἰουδαίων*;[7] daneben sind aber auch andere

12; Clem. Alex. Strom. V 78. 107—133 (zitiert von Euseb. Praep. evang. XIII 13); Protr. 74 f.; Ps.-Iust. Coh. 15. 18; De mon. 2—5. Einzelnes davon auch bei anderen Autoren.

[1] Die gleichen Verse sind von Aristobulos bei Euseb. Praep. evang. XIII 12, 16 dem Linos, von Clemens Strom. V 107, 4 dem Kallimachos zugeschrieben.

[2] Clem. Alex. Protr. 74, 3: *Ὀρφεὺς μετὰ τὴν τῶν ὀργίων ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν παλινῳδίαν ἀληθείας εἰσάγει, τὸν ἱερὸν ὄντως ὀψέ ποτε, ὅμως δ' οὖν ᾄδων λόγον* (im Gegensatz zu den ihm sonst zugeschriebenen *ἱεροὶ λόγοι*). — Der Titel *Διαθῆκαι* De mon. 2; Theoph. Ad Autol. III 2. — Eine übersichtliche Zusammenstellung aller zitierten Verse bei A. Elter, De Gnomol. Graec. hist. 155 f.

[3] Schon dies spricht gegen die Ansicht A. Elters (a. a. O. 197 f. 203), daß der Verfasser von De monarchia der Fälscher gewesen sei; vgl. auch W. Christ, Philol. Studien zu Clem. Alex. (Abh. d. k. bayer. Ak. d. Wiss. I. Cl. XXI. Bd. III. Abt. 1900) 484 f.

[4] A. Elter a. a. O. 198 zeigt, daß die Zitate untereinander ähnlich sind.

[5] Strom. V 113, 1.

[6] Dabei besteht natürlich die Möglichkeit, daß diese Sammlung ähnlich wie die Sibyllendichtung später interpoliert und ergänzt wurde. Sind daher die Verse über den Weltbrand (De mon. 3 = Clem. Strom. V 121 f.) in späte Zeit zu setzen (W. Bousset a. a. O. 27 f.; ders., Theol. Rundschau 5, 1902, 180 f.), so muß deswegen nicht die ganze Sammlung in diese Zeit gehören. Wie willkürlich diese Verse umgestaltet und vermehrt wurden, zeigt besonders das Orpheusfragment (5 Abel), das in drei Rezensionen (bei Ps.-Iust. De mon. 2 und Coh. 15; Aristob. bei Euseb. Praep. evang. XIII 12, 5; Clem. Alex. Protr. 74 und Strom. V 78. 123—127) erhalten ist; A. Elter a. a. O. 153—186. Daß gegen die von Elter gegebene Entwicklungsgeschichte des Textes Bedenken bestehen, ist schon oben S. 606 ausgesprochen worden.

[7]) So Herennios Philon bei Orig. C. Cels. I 15 (wo bereits Zweifel an der Echtheit ausgesprochen werden) und Ioseph. C. Apion. I 22 § 183; vgl. I 23 § 214 und II 4 § 43. Ant. I 7, 2 § 159 dagegen ist von einem Buche über Abraham die Rede. Eine Verbindung dieses Titels mit dem des echten Werks des Hekataios (J. Geffcken, Zwei christl. Apologeten XVI) bei Clem. Alex. Strom. V 113, 1: *ἐν τῷ κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους*. Daß mit den verschiedenen Titeln verschiedene Werke gemeint sind, ist nicht wahrscheinlich.

Titel überliefert. Über den Inhalt belehren uns die von Iosephos gegebenen 475
Auszüge.[1] Hiernach war in dem Buch erzählt von der Schlacht bei Gaza und der Ansiedelung der Juden in Ägypten unter Ptolemaios I Lagu, von ihrer Glaubenstreue, die sie sowohl unter der persischen Herrschaft als unter Alexandros dem Großen bewiesen, von der Größe des Volkes, der Beschaffenheit des Landes, von Jerusalem, dem Tempel und seiner Einrichtung, von der Teilnahme der Juden an den Feldzügen des Alexandros und der Diadochen. Bei allen Angaben, die offenbar zum Teil an die des echten Hekataios anknüpften, schimmert die Tendenz durch, die Bedeutung des Judenvolkes in hellem Lichte zu zeigen. Da der Verfasser zu diesem Zwecke die Zahlen und andere Angaben gefälscht hat,[2] ist es gut möglich, daß er auch Dichterzitate zu dem gleichen Zwecke erfand. Wohl um das hohe Alter des jüdischen Volkes darzutun, scheint er auch von Abraham geredet und allerlei zu seinem Lobe verkündet zu haben.[3]

Die Zeit des Ps.-Hekataios wird sehr verschieden bestimmt: während E. Schürer[4] ihn noch vor das Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. setzt, sagt H. Willrich,[5] er sei nur wenig älter als Ps.-Aristeas, der seinen Brief nach 33 n. Chr. geschrieben habe. Gegen Schürers Ansatz spricht die von Willrich erwiesene Tatsache, daß in den von Iosephos mitgeteilten Bruchstücken die Zustände der Makkabäer vorausgesetzt sind. Aber es ist deswegen nicht nötig, so weit herabzugehen;[7] man wird an das Ende des 2. oder den Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. denken dürfen.

660. Zu dieser Klasse von Fälschungen gehört auch der Brief des Aristeas an Philokrates: denn sowohl der Schreiber und Empfänger des Briefes als der Zweck des Schreibens sind fingiert. Der Brief ist angeblich geschrieben von Aristeas, einem Hofbeamten des Königs Ptolemaios II Philadelphos, und gerichtet an Philokrates, den Bruder des Briefschreibers, um diesen von der wunderbaren Übersetzung des jüdischen Gesetzes ins Griechische zu unterrichten. Beide Männer, Aristeas und Philokrates, erscheinen als Heiden,[8] die von Bewunderung für die jüdische Weisheit und von Interesse für das jüdische Volk überhaupt erfüllt sind.[9] In Wirklichkeit aber ist der Verfasser ein Jude, der seine begeisterte

[1] C. Apion. I 22 § 183—204; II 4 § 43. Die Anschauung, daß Iosephos seine Angaben aus dem echten Werke des Hekataios schöpfe (A. Elter, De Gnomol. Graec. hist. 247 ff.; A. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, Calw und Stuttgart 1893, 92 bis 96; 333 f.; L. Mendelssohn, Aristeae quae fertur ad Philocr. epistulae initium, Jurjev 1897, 33 f.; P. Wendland, Berl. phil. W.schr. 17, 1897, 1104 u. ebenda 20, 1900, 1199 ff.; ders. bei E. Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II 2), ist m. E. durch H. Willrich, Judaica 86—95 und J. Geffcken, Zwei christl. Apologeten XIII ff. widerlegt. Dagegen ist das Zitat bei Ps.-Aristeas § 31 Wendl. in der von J. Geffcken a. a. O. XII[6] gegebenen Ausdehnung auf den echten Hekataios zu beziehen. Ioseph. Ant. XII 2, 3 § 38 hat bereits zuviel aus der Stelle herausgelesen.

[2] H. Willrich a. a. O. 94; J. Geffcken XIV f.

[3] H. Willrich a. a. O. 108 f. führt wohl mit Recht das von Ioseph. Ant. I 8, 1 § 165 ff. über Abrahams Aufenthalt in Aegypten Erzählte auf Ps.-Hekataios zurück.

[4] III[4] 607.

[5] Judaica 127; in seinem früheren Werk, Juden und Griechen vor der makk. Erhebung 25, hatte er seine Zeit auf „frühestens um 100 v. Chr." bestimmt.

[6] Juden und Griechen 21 f.; Judaica 95 ff.

[7] Aus dem Stillschweigen des Alexandros Polyhistor kann man nicht mit Sicherheit schließen, daß Ps.-Hekataios für jünger zu halten ist; J. Geffcken a. a. O. XIII.

[8] § 16 Wendland.

[9] § 5 ff.

471 Schilderung jüdischen Wesens dadurch besonders wirksam machen wollte, daß er sie einem vornehmen Nichtjuden in den Mund legte. Auf diese Weise hoffte er für seine Verteidigung[1] der jüdischen Sitten am ehesten Gehör bei den Griechen zu finden. Zugleich tritt der Brief für die bestimmte Übersetzung, von der er handelt, ein und sucht ihre Verbreitung durch das Ansehen, das ihr seine Erzählung verschafft, zu fördern.[2]

Der Brief erzählt zuerst von der auf die Bitte des Aristeas vom König angeordneten Freilassung aller jüdischen Sklaven in Ägypten und dann von dem Zustandekommen der Übersetzung der Thora. Veranlaßt durch den Vorsteher der königlichen Bibliothek, Demetrios von Phaleron, sendet Ptolemaios eine Gesandtschaft mit reichen Geschenken zu dem Hohenpriester Eleazar nach Jerusalem mit der Bitte, ihm Männer zu senden, die das jüdische Gesetz ins Griechische übertragen könnten. Da Aristeas Mitglied der Gesandtschaft ist, kann er auch von Jerusalem, dem Tempel, der Beschaffenheit des jüdischen Landes erzählen, was in ausführlicher Weise geschieht.[3] Fragen der Gesandtschaft über einige gesetzliche Bestimmungen geben dem Hohenpriester Gelegenheit, die Heiligkeit und die allegorische Bedeutung[4] des Gesetzes zu erläutern. Die 72 Männer, die vom Hohenpriester nach Ägypten gesandt werden, finden in Alexandreia die ehrenvollste Aufnahme. Sie werden sieben Tage lang vom König bewirtet und haben dabei Gelegenheit, ihre Weisheit durch schlagfertige Beantwortung der vom König an sie gerichteten Fragen zu beweisen.[5] Dann vollenden sie in 72 Tagen auf der Insel Pharos die Übersetzung der Thora, die von der jüdischen Gemeinde Alexandreias und vom König mit gleicher Freude aufgenommen wird, und kehren reichbeschenkt nach Jerusalem zurück.

Schon oben[6] ist gezeigt worden, daß die Erzählung keinen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit machen kann.[7] Sie ist eine Legende, die der Verfasser wohl schon vorfand, als er seinen Brief komponierte. Über die Frage der Entstehungszeit der Schrift ist noch keine Einigkeit erzielt: E. Schürer[8] setzt sie um 200 v. Chr. an, weil der zur Zeit Ptolemaios IV Philometor lebende Aristobulos bereits von Ps.-Aristeas abhängig sei; P. Wendland[9] schließt aus der Schilderung der palästinensischen Verhältnisse, bei der der Verfasser seine eigene Zeit zugrunde lege, auf die Zeit zwischen 96 und 63 v. Chr.; H. Willrich[10] findet in §§ 288 ff. eine Anspielung auf Herodes und Augustus und in § 167 mit H. Graetz[11] auf die Bestrafung der Delatoren[12] durch Tiberius im Jahre 33 n. Chr.; er setzt

[1] Ueber die apologetische Tendenz des Briefes M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik 85—104.

[2] P. Kahle, Theol. Studien u. Kritiken 88 (1915) 413 f.

[3] §§ 83—120.

[4] § 171: *τὴν φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου*; M. Heinze, Die Lehre vom Logos, Oldenburg 1872, 186.

[5] Diese Tischgespräche, angeblich nach dem Tagebuch des Königs (§ 297 ff.) mitgeteilt, nehmen mehr als ein Drittel des Briefes ein: §§ 187—300, sie sind aber der schwächste Teil der ganzen Schrift.

[6] S. 542 f.; vgl. S. 77.

[7] Vgl. auch die Zusammenstellung falscher Angaben von P. Wendland bei E. Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II 1; ders. in der Ausgabe Praef. XXVI.

[8] III[4] 611; Theol. Lit.ztg. 25 (1900) 585; A. Deissmann, Berl. phil. W.schr. 22 (1902) 262.

[9] a. a. O. 3.

[10] Judaica 120 ff.

[11] Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 25 (1876) 293 f.

[12] Das Wort *ἐμφανιστής* findet sich aber

also die Abfassungszeit nach 33 n. Chr. an. Aber die Gründe für eine so
späte Ansetzung sind nicht zwingend, und der Verfasser zeigt eine so vor- 475
zügliche Kenntnis der Zustände und Einrichtungen unter den Ptolemäern,[1] daß die Abfassungszeit um 100 v. Chr. viel wahrscheinlicher ist.[2] Er würde dann etwa gleichzeitig sein mit Ps.-Hekataios und es bestände die Möglichkeit, daß Aristobulos, der von beiden abhängig ist,[3] noch unter Ptolemaios VIII Philometor gelebt hat.

Der Form nach ist der Aristeasbrief ein echt hellenistisches Erzeugnis, ein Tendenzroman, geschmückt mit allerlei rhetorischen Kunstmitteln: geschickt fingierten Briefen und Urkunden, „geistreichen" Tischgesprächen, allgemeinen Sentenzen und Höflichkeitsfloskeln, Beschreibungen von Kunstwerken, Bauten und Gegenden (im Stil der Reiseromane).[4] Sprachlich ist das Buch sehr wichtig als ein wertvolles Denkmal der *Κοινή*.[5]

Die Schrift wurde schon von Aristobulos,[6] Philon[7] und Iosephos[8] benützt; dann wurde sie auch von den Kirchenvätern[9] übernommen und hierbei die Legende auf verschiedene Art ausgeschmückt und erweitert.

Ueberliefert ist das Buch nur in Handschriften der wahrscheinlich auf Prokopios von Gaza zurückgehenden großen Oktateuchkatene; über die Handschriften berichten P. Wendland und H. St. J. Thackeray in ihren Ausgaben (über das Verhältnis der beiden Ausgaben zueinander vgl. O. Stählin, Blätter f. d. [bayer.] Gymnasial-Schulwesen 37, 1901, 636). Varianten einer Konstantinopler Handschrift gibt Th. Ouspensky, L'octateuche de la bibliothèque du Sérail à Constantinople, Sofia-Leipz. 1907, 34—36 (1—14 auch der Text einer mittelgriechischen Bearbeitung des Briefs; E. Gerland, Berl. phil. W.schr. 29, 1909, 209 ff.).

Editio princ. des griechischen Textes von S. Schard, Basel 1561 (vorher lat. Uebers. des Matthias Palmerius, Rom 1471 u. öfter). — Auf neuer Grundlage von M. Schmidt in A. Merx' Archiv f. wiss. Erforschung d. A. T.s 1 (1869) 241—312. — Mit Benützung des von L. Mendelssohn gesammelten Materials von P. Wendland, Leipzig 1900. — Gleichzeitig auf Grund eigener Kollationen von H. St. J. Thackeray in H. B. Swete, Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 499—574. — Deutsche Uebers. von P. Wendland bei E. Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II 1—31; engl. Uebers. von H. St. J. Thackeray, The Jewish Quart. Review 15 (1903) 337—391 und separat, London 1904. ²1917; von H. T. Andrews in R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II 83—122. — Litteratur bei E. Schürer III⁴ 616; E. Nestle, Prot. Realenc.³ 3, 2.

661. Das Lehrgedicht des Ps.-Phokylides, das J. Bernays als das Werk eines alexandrinischen Juden zu erweisen suchte, ist schon oben Bd. I⁶ S. 177 f. erwähnt.[10] Hier sei zur Ergänzung hinzugefügt, daß in neuerer Zeit der jüdische Ursprung des Gedichts mehrfach in Frage gezogen wurde.

schon in einem Papyrus vom Jahre 172 v. Chr.; Papyri graeci regii Taurinensis musei Aegyptii ed. A. Peyron I, Taurini 1826, 8. 12. 32.

[1] G. Lumbroso, Dell' uso delle iscrizioni e dei papiri per la critica del libro di Aristea, Atti della R. Accademia delle scienze di Torino 4 (1868/69) 229—254; U. Wilcken, Philologus 53 (1894) 111.

[2] Auf diese Zeit setzt das Buch auch U. v. Wilamowitz, Deutsche Lit.ztg. 21 (1900) 3320.

[3] Vgl. oben S. 606, 1; 617, 9.

[4] § 182 ff. ist ein kleines Symposion eingelegt; vgl. oben II⁶ S. 53, 3.

[5] Vgl. bes. die Indices in P. Wendlands Ausgabe.

[6] Vgl. oben S. 606, 1.

[7] De vita Mos. II 5—7 §§ 25—44 Wendl.

[8] Ant. XII 2 §§ 11—118 (auch für den Text des Briefes wichtig); vgl. Ant. I § 10 bis 12; C. Ap II 4 §§ 44—47.

[9] Vgl. die Testimonia in P. Wendlands Ausgabe 121—166; für den Text des Briefes kommt vor allem Euseb. Praep. evang VIII 2—5. 9 in Betracht.

[10] Zur Textkritik vgl. außer den oben I⁶ S. 177, 7 genannten Schriften F. Rudisch, Zur Ueberlieferung der Pseudophocylidea, Wien. Studien 35 (1913) 386—388 (Vergleichung des Cod. Vindob. philos. philol. 270); N. G. Dossios, Einige Varianten in den Phok. nach einer Handschrift des 17. Jahrh. aus Janina in Epirus, Le Puy-en-Velay 1914. — Ueber die in Orac. Sibyll. II 56—148 eingeschobenen und christlich interpolierten Verse vgl. oben S. 615, 2.

und zwar hat man teils einen christlichen teils einen heidnischen Verfasser angenommen. Für christlichen Ursprung oder wenigstens christliche Bearbeitung trat ein A. Harnack;[1] dagegen suchte A. Ludwich[2] zu erweisen, 476 daß der Verfasser für einen heidnischen Griechen zu halten sei, der aus der Lektüre des Alten Testaments semitische Sitten- und Vernunftlehren geschöpft habe. Zwischen beiden Anschauungen vermittelt die Hypothese M. Rossbroichs,[3] der Verfasser sei Proselyt gewesen. Dadurch würden sich in der Tat sowohl die Spuren hellenischer Denkungsweise[4] als die Abhängigkeit vom jüdischen Gesetz erklären. An der Einheitlichkeit des Gedichtes ist nicht zu zweifeln: weder Sprache noch Inhalt berechtigen zur Annahme verschiedener Verfasser.[5] Es darf aber auch nicht geleugnet werden, daß der Verfasser nahe Berührung mit dem Judentum hatte. Das zeigen auch die von P. Wendland[6] und A. Beltrami[7] nachgewiesenen Parallelen mit Philon und Iosephos und die Anklänge an die Didache,[8] letzteres unter der Voraussetzung, daß für Phokylides und Didache eine gemeinsame jüdische Quelle anzunehmen ist.[9] Eine sichere Entscheidung über den Verfasser wird überhaupt nicht möglich sein; sein Gedicht ist ein interessantes Zeugnis für jenes Zusammenfließen jüdischer und griechischer Gedanken, bei dem die Herkunft der einzelnen Teile oft nicht mehr festgestellt werden kann. Als Abfassungszeit ist wahrscheinlich das 1. Jahrhundert n. Chr. anzusehen.[10] Die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte zitieren das Gedicht nicht.[11]

[1] Für christlichen Ursprung: Theol. Lit.-ztg. 10 (1885) 160; für christliche („heidnische"?) Interpolation Gesch. d. altchristl. Litt. II 1, 589, in beiden Fällen wegen v. 104 (doch vgl. E. Rohde, Psyche[4] II 378[2]); Anklänge an das Neue Testament weist nach G. Heinrici in Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, Freib. i. B. 1892, 333[2]; Parallelstellen aus dem Alten und Neuen Testament A. Beltrami, Riv. di filol. 36 (1908) 411—423.

[2] Quaestionum Pseudophocylidearum pars altera. Univ.-Progr. Königsberg 1904, 29—32; vgl. auch W. Kroll, Berl. phil. W.schr. 25 (1905) 243; eine heidnische Grundschrift nimmt an A. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 180 ff.

[3] De Ps.-Phocylideis, Diss. Münster i. W. 1910 (enthält auch Untersuchungen über Metrum und Sprache und Beiträge zur Erklärung des Gedichts); dazu J. Sitzler, W.schr. f. kl. Phil. 29 (1912) 449—457.

[4] Manches, wie die von A. Ludwich a. a. O. 29[2] angeführte Verwendung von Ἔρως, Κύπρις, Ἄτης, Ἅιδης, ist gewiß nur poetische Form.

[5] Mehr als die Hälfte der 230 Verse scheidet als Interpolationen verschiedener Verfasser aus J. Raspante, Sulla composizione e sull' autore del „Carme Pseudofocilideo", Catania 1913. Raspante sucht zu erweisen, daß bald nach dem Erscheinen des aus 90 Versen bestehenden echten Büchleins die ersten sieben Verse hinzugefügt wurden und daß dann zuerst ein alexandrinischer Grammatiker stoischer Richtung und später ein hellenistischer Jude das Gedicht interpolierte. Gegen Raspante: L. Cohn, Sokrates 3 (1915) 234—237; J. Sitzler, W.schr. f. kl. Phil. 33 (1916) 699—702.

[6] Jahrbb. für class. Philol. Suppl.bd. 22 (1896) 709—712.

[7] Spirito giudaico e specialmente essenico della silloge pseudofocilidea, Riv. di filol. class. 41 (1913) 513—548; ders., Studi pseudofocilidei, Florenz 1913. Der Versuch Beltramis, essenischen Ursprung nachzuweisen, ist ebensowenig überzeugend wie seine Aussonderung von einer Anzahl „moralischer Eklogen", die den Grundstock der ursprünglichen Sammlung gebildet haben sollen.

[8] H. Usener in Ges. Abh. von J. Bernays I p. V; P. Sabatier, La Didachè, Paris 1885, 51; F. X. Funk, Doctrina duodecim apost., Tübingen 1887, XVIII—XXII; A. Dieterich a. a. O. 173 ff.

[9] So urteilt A. Seeberg, Die beiden Wege und das Aposteldekret, Leipzig 1906, 24 bis 32; dagegen nahm J. Rendel Harris (The Teaching of the Apostles and the Sibylline Books, Cambridge 1885) an, daß der Verfasser der Sibyllinen und Ps.-Phokylides Stellen der Didache metrisch wiedergegeben hätte (widerlegt von F. X. Funk a. a. O.).

[10] M. Rossbroich a. a. O. 23—25.

[11] Text mit deutscher Uebersetzung auch bei K. F. A. Lincke, Samaria und seine Propheten, Tübingen u. Leipz. 1903, 166—179.

662. Unter den von Juden gefälschten Stücken griechischer Dichter wird häufig auch die Spruchsammlung des Menandros aufgeführt, die J. P. N. Land[1] aus einer syrischen Handschrift des Britischen Museums (Add. 14, 658) herausgegeben hat. W. Frankenberg[2] glaubte nämlich in dieser Spruchsammlung ein Produkt der jüdischen Weisheitslitteratur gefunden zu haben und suchte dies durch Parallelstellen aus den Sprüchen des Sirach und den Proverbien zu erweisen. Hierbei dachte er nicht an eine pseudonyme Schrift, sondern hielt den „weisen Menandros" für einen jüdischen Hellenisten, während E. Schürer[3] als sicher bezeichnet, daß mit dem Menandros der Überschrift der durch seine Sentenzen berühmte griechische Komiker ge- 477
meint sei, aber auch die Möglichkeit offen läßt, daß „die Überschrift erst später als Etikette einer ursprünglich anonymen Arbeit vorgesetzt worden ist". Die Sammlung enthält etwa 150 allgemeine Sentenzen[4] und praktische Lebensregeln, die sich allerdings mit denen bei Sirach und mit den Proverbien oft nahe berühren.[5] Daneben finden sich aber auch Sätze, die sicher nicht jüdisch sind.[6] Andererseits hat schon Land[7] eine Anzahl von Parallelen aus den Fragmenten des Komikers Menandros beigebracht, vor allem aber A. Baumstark[8] auf viele Anklänge in den Fragmenten der griechischen Komiker und in der römischen Komödie hingewiesen.[9] Somit liegt sicher keine rein jüdische Schrift vor, sondern wahrscheinlich nur die syrische Übersetzung oder Bearbeitung einer griechischen, den Monosticha des Menandros ähnlichen Sammlung, die selbst neben echten Bruchstücken des Komikers bereits Nachahmungen enthielt. Daß diese aber von einem jüdischen Verfasser herrührten, läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten, da sich ausschließlich jüdische Moralvorschriften in der Sammlung nicht finden.

der den merkwürdigen Versuch macht, das Gedicht als Werk des echten Phokylides und als „Denkmal der moralischen Eroberungen des Perserreiches zur Zeit der großen Könige, vor allen des Dareios" (S. 60) zu erweisen. Die Anklänge zwischen dem Spruchgedicht und dem Alten Testament erklären sich dann daraus, daß Phokylides Vorbild und Quelle für den Verfasser der entsprechenden Teile des Alten Testaments war! Vgl. E. Schürer, Theol. Lit.ztg. 28 (1903) 708—710. Ebenso verkehrt ist es, wenn Lincke, Phokylides, Isokrates und der Dekalog, Philologus 70 (1911) 438—442, in den Anklängen der pseudo-isokrateischen Spruchrede an Demonikos (vgl. oben I[6] S. 572) an Pseudophokylides einen Beweis für das hohe Alter dieser Spruchdichtung sieht. Die beiden gemeinsamen Gedanken finden sich so oft auch bei anderen Schriftstellern, daß man auch nicht an eine Benützung der Demonikossprüche durch Pseudophokylides (das wäre die einzige Möglichkeit) denken muß.

[1] Anecdota Syriaca coll. ed. expl. J. P. N. Land, Tom. I, Lugd. Bat. 1862, 64—73 (syrisch), 156—164 (lat. Uebers.). Die Sammlung trägt die Ueberschrift: „Menander der Weise sagt." — Neue Kollation der Ausgabe mit der Handschrift von W. Wright, Journ. of Sacred Lit. 1863, 115—130. Neue Uebersetzungen des Landschen Textes von A. Baumstark, Lucubrationes Syro-Graecae, Jahrbb. f. class. Philol. Suppl.bd. 21 (1894) 475—487 (hier S. 487 auch über ein nahverwandtes, aber viel kleineres Florilegium), von Fr. Schultheß, Die Sprüche des Menander aus dem Syrischen übersetzt. Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 32 (1912) 199—224 (hier auch Textverbesserungen).

[2] Die Schrift des Menander (Land, Anecd. syr. I 64 ff.), ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit, Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 15 (1895) 226—277.

[3] III[4] 622 f.

[4] Fr. Schultheß zählt nur 101 Sprüche.

[5] Vgl. auch die Zusammenstellung von S. Krauss, The Jewish Encyclopedia VIII 473.

[6] Vgl. besonders Nr. 24 (bei A. Baumstark), wo Aeußerungen Homers erzählt werden, Nr. 70 (Anpreisung der Jagd als Mittel gegen Lebensüberdruß), Nr. 71—74 (gehässige Polemik gegen die Priester).

[7] a. a. O. 199—205.

[8] Vgl. oben Anm. 1.

[9] Eine wörtliche Uebersetzung von Menand. Monost. 88 ist die zweite Hälfte von Nr. 87.

663. Auch in den gefälschten Herakleitosbriefen[1] glaubte J. Bernays die Spuren einer jüdischen Hand zu finden. Nach seiner Untersuchung hat ein bibelgläubiger Leser in Zusätzen zu dem 4. Brief den hellenisch-römischen Götterdienst angegriffen[2] und als Verfasser des 7. Briefs den Maßstab biblischer Sittenstrenge an die verschiedenen Seiten des heidnischen Lebens angelegt.[3] Da in beiden Fällen nicht die leiseste christologische Andeutung zu finden sei, spreche die Wahrscheinlichkeit mehr für einen jüdischen als einen christlichen Verfasser. In dem 9. Brief ist nichts speziell Biblisches enthalten, er ist vielmehr von ausgeprägt stoischen Gedanken erfüllt; aber wegen der „Verhöhnung des ephesischen Artemisdienstes" nimmt Bernays[4] doch auch hier einen jüdischen Autor an, der die „Kenntnis stoischer Dogmen mit biblischer Glaubensrichtung verband".[5]

Die Ansicht von Bernays unterliegt aber verschiedenen Bedenken.
478 Zunächst hat E. Norden[6] nachgewiesen, daß die Gründe, mit denen Bernays seine Annahme einer Interpolation des 4. Briefes stützt, nicht stichhaltig sind: auch diejenigen Abschnitte, die nach Bernays nur von einem heidnischen Schriftsteller stammen können, sind in der Schrift eines hellenisierten Juden oder Christen möglich, zumal wenn er in der Maske eines griechischen Philosophen schreibt. Andererseits aber gilt, was P. Wendland[7] für den 7. Brief gezeigt hat, in gleichem Maße für den 4. und 9. Brief, daß nämlich die Annahme eines jüdisch-christlichen Verfassers nicht nötig ist, sondern der Autor mindestens ebensogut unter den Vertretern der kynisch-stoischen Diatribe gesucht werden kann.[8]

Mit noch größerer Bestimmtheit kann dies von dem 28. Diogenesbrief[9] behauptet werden, für den J. Bernays[10] gleichfalls einen jüdischen oder christlichen Verfasser annahm, weil in ihm überall die Verbitterung hervorbreche, „von welcher die Anhänger der biblischen Religionsformen in ihrer Befehdung des Heidentums während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung sich erfüllt zeigen". E. Norden[11] hat aber die Gründe, die Bernays für seine Ansicht vorbrachte, eingehend widerlegt. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß dieser Diogenesbrief unter den Schriften jüdischen Ursprungs nicht mehr aufgeführt werden darf; zu dem gleichen Resultate wird man aber allmählich wohl auch bei den Herakleitosbriefen kommen.

[1] Separatausgabe von A. Westermann, Univ.-Progr. Leipzig 1857; bei R. Hercher, Epistolographi Graeci p. 280—288; griechisch und deutsch auch bei J. Bernays, Die heraklitischen Briefe, Berlin 1869.

[2] a. a. O. 26 ff.

[3] a. a. O. 72 ff.

[4] a. a. O. 109 f.

[5] Noch weiter ging E. Pfleiderer, der Die Philosophie des Heraklit von Ephesus, Berlin 1886, 327—348) den Beweis zu erbringen versuchte, daß der Verfasser des 4. und 7. Herakleitosbriefes mit dem der Weisheit Salomos identisch sei, und diese Hypothese mit geringerer Zuversicht auch auf den 5. und 6. (ebenda 356—365) und schließlich auf alle 9 Briefe ausdehnte (Rh. Mus. 42, 1887, 153—163); vgl. auch dens., Jahrbb. f. prot. Theol. 15 (1889) 319 f. Gegen diese haltlosen Vermutungen genügt es auf H. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 109 f. zu verweisen.

[6] Jahrbb. f. class. Phil. Suppl.bd. 19 (1893) 386—392.

[7] P. Wendland und O. Kern, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philosophie und Religion, Berlin 1895, 39 f.

[8] E. Norden, Agnostos Theos. Leipzig u. Berlin 1913, 389 f.

[9] R. Hercher, Epistol. Graeci p. 241—243.

[10] Lucian und die Kyniker. Berlin 1879, 36, 96—98.

[11] a. a. O. 395—410; vgl. auch Guil. Capelle, De Cynicorum epistulis, Diss. Göttingen 1896, 25—28.

e) Philon.

664. Philon, in dem sich jüdische Theologie und griechische Philosophie am innigsten verband, verdient wegen seiner umfangreichen litterarischen Tätigkeit und wegen des großen Einflusses, den er auf die kirchlichen Schriftsteller ausübte, in einem besonderen Abschnitte behandelt zu werden. Er nimmt durch die Vielseitigkeit seines litterarischen Schaffens und durch seine Aufnahmefähigkeit innerhalb der jüdisch-hellenistischen Litteratur eine ähnliche Stellung ein wie Plutarchos in der hellenischen Litteratur der gleichen Periode (vgl. § 573). Über Philons Leben wissen wir nur wenig. Iosephos[1] erzählt, er sei ein Bruder des Alabarchen[2] Alexandros gewesen; Hieronymus[3] berichtet, er sei aus priesterlichem Geschlechte entstammt. Jedenfalls gehörte er einer vornehmen jüdischen Familie Alexandreias an. Nur selten spricht er in seinen Schriften von sich selbst. Mehrfach[4] führt er die allegorische Auslegung biblischer Stellen auf weise Männer zurück, von denen er sie selbst gehört haben will. Es wird dabei wohl an Synagogenvorträge zu denken sein, wie auch Philons eigene Schriftstellerei zum Teil aus solchen herausgewachsen ist.[5] Gelegentlich erwähnt er eine Reise nach Jerusalem, die er unternommen, um 479
im Tempel zu beten und zu opfern.[6] Durch die Wirren in Alexandreia wurde er gegen seinen Willen in die politische Tätigkeit hineingezogen.[7] Da nach der Judenverfolgung des Jahres 38 n. Chr. trotz der Abberufung des Statthalters A. Avillius Flaccus, der die Gewalttaten gegen die Juden geduldet und gebilligt hatte, die Streitigkeiten zwischen Juden und Heiden in Alexandreia fortdauerten, sandten die beiden Parteien im Jahre 40 n. Chr. Gesandtschaften an den Kaiser Caligula: Führer der heidnischen Gesandtschaft war der Grammatiker Apion Pleistonikes,[8] der Führer der jüdischen war Philon, der später über die Kämpfe in Alexandreia und über die Gesandtschaftsreise einen ausführlichen Bericht erstattete. Diese Reise nach Rom ist das einzige sicher zu datierende Ereignis in Philons Leben. Da er damals bereits in vorgerücktem Alter stand,[9] muß sein Geburtsjahr auf ungefähr 20 v. Chr. angesetzt werden. Das von Eusebios und anderen christlichen Autoren[10] aufbewahrte Gerücht, Philon sei unter dem Kaiser Claudius in Rom mit Petrus zusammengetroffen, verdient keinen Glauben.[11]

[1] Ant. XVIII 8, 1 § 259.

[2] Wahrscheinlich Zollaufsichtsbeamter: E. Schürer III[4] 132[42].

[3] De vir. ill. 11; Phot. Cod. 105; die in älteren Quellen nicht überlieferte Angabe ist sehr zweifelhaft.

[4] De Abrah. 20 § 99 II p. 15 Mangey; De Ios. 26 § 151 II p. 63 M.; De special. leg. 2 § 8 II p. 211 M.

[5] P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2] 204; W. Bousset (unten S. 628, 5).

[6] De prov. II 107 II p. 116 Aucher = Euseb. Praep. ev. VIII 14, 64.

[7] De special. leg. III 1 § 3 II p. 300 M.; L. Cohn, Einteilung und Chronologie der Schriften Philos, Philol. Suppl.bd. 7 (1899) 433 f.

[8] Vgl. oben S. 437.

[9] Leg. ad Gaium 28 II p. 572 M.: *ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν.* Die Anfangsworte der Schrift (*ἆρα τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδές ἐσμεν κτλ.*) sind eine Reminiszenz an Plat. Tim. p. 22 B, dürfen daher nicht mit E. Schürer III[4] 636[6] u. a. für die Altersbestimmung verwendet werden; vgl. P. Wendland, Berl. phil. W.schr. 18 (1898) 330 f.

[10] H. E. II 17, 1; Hier. De vir. ill. 11 (aus Eus.); Phot. Cod. 105; Suid. s. v. *Φίλων* (nach der griech. Uebersetzung von Hier. De vir. ill.).

[11] E. v. Dobschütz, Begegnungen und Briefwechsel in Geschichte und Legende, Geschichtl. Studien Albert Hauck zum 70. Geburtstag, Leipzig 1916, 4.

Über das Todesjahr haben wir keine Nachrichten; es fällt wohl in die Regierung des Kaisers Claudius.

665. Die Schriften Philons, von denen uns die meisten noch erhalten sind, waren teils Einzelschriften teils größere zusammenhängende Werke. Da die letzteren wegen ihres großen Umfangs nicht in je einer Papyrosrolle Platz fanden, wurden bald die zusammenhängenden Teile auseinandergerissen, so daß eine große Verwirrung eintrat. Schon der Katalog der Werke Philons bei Eusebios,[1] der wohl die philonischen Schriften in der Bibliothek des Pamphilos zu Caesarea aufzählt, zeigt diese Unordnung. Sie wurde auch auf die Handschriften und Ausgaben übertragen. Erst in der neueren Zeit gelang es, hinsichtlich der Einteilung und Anordnung der philonischen Schriften sichere Resultate zu gewinnen.[2] Danach lassen sich drei große Gruppen unterscheiden: 1. Schriften rein philosophischen Inhalts, die wahrscheinlich aus der Jugendzeit Philons stammen:[3] *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, Περὶ προνοίας Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα.* Da sich ihr Inhalt von dem der übrigen Schriften unterscheidet und vor allem der jüdische Standpunkt des Verfassers nur selten hervortritt, ist bei mehreren dieser philosophischen Schriften die Echtheit bezweifelt worden. 2. Die Erläuterungsschriften zum Pentateuch; sie umfassen mehr als drei Viertel alles dessen, was uns von Philon erhalten ist,[4] und zerfallen in drei große Werke: a) *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*, der große allegorische Kommentar zur Genesis, nur mehr teilweise und zwar zumeist in Schriften mit Sondertiteln (z. B. *Περὶ τῶν Χερουβίμ, Περὶ γιγάντων, Περὶ γεωργίας*) erhalten; b) *Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ ζητημάτων τε καὶ λύσεων βιβλία*, ein kurzer Kommentar zu Genesis und Exodos (ursprünglich wohl auch zu den übrigen Büchern des Pentateuchs) in der Form von Frage und Antwort; c) eine historisch-exegetische Darstellung der mosaischen Gesetze, deren Gesamttitel verloren ist, so daß uns nur die Sondertitel der einzelnen Abschnitte *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας, Νόμοι ἄγραφοι*, d. i. die Lebensbeschreibungen Abrahams, Isaaks, Jakobs und Josephs, *Περὶ τῶν δέκα λογίων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσίν, Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων* wieder mit vielen Unterabteilungen und Anhängen erhalten sind. 3. Die historisch-apologetischen Schriften, die ähnlich wie die Schriften der ersten Gruppe vor allem für griechische Leser bestimmt waren und deswegen vielfach apologetischen Charakter haben: *Περὶ βίου Μωυσέως*, die *Ὑποθετικά*, deren erstes Buch wohl den Sondertitel *Περὶ Ἰουδαίων* oder *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* hatte, *Περὶ βίων θεωρητικοῦ, Εἰς Φλάκκον* und *Πρεσβεία πρὸς Γάιον.*

[1] H. E. II 18.

[2] Von älteren Arbeiten sind besonders zu nennen: A. F. Dähne, Theol. Studien und Kritiken 6 (1833) S. 984—1040; C. G. L. Grossmann, De Philonis ludaei operum continua serie et ordine chronologico I. II. Univ.-Progr. Leipzig 1841. 1842; H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel[2] VI, Göttingen 1858, 269 bis 281; von neueren: L. Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon, in Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses 1 (Paris 1889) 1—91; L. Cohn (vgl. oben S. 625, 7); E. Schürer III[4] 643—695.

[3] A. Elter, De Gnomol. Graec. hist. 219 ff.; P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, 2 f.

[4] E. Schürer III[4] 644.

Die Abfassungszeit der einzelnen Schriften läßt sich nicht genau bestimmen; nur im allgemeinen kann man zwischen früheren und späteren Werken unterscheiden. Daß die Gruppe rein philosophischer Schriften der Jugendzeit angehört, wurde schon oben erwähnt. Die historischen Schriften Contra Flaccum und Legatio ad Gaium fallen nach dem oben S. 625, 9 Gesagten in die spätere Lebenszeit Philons. Ihr gehören wohl auch die übrigen Schriften der dritten Gruppe an; denn mit ihnen beteiligt sich Philon an dem politisch-religiösen Verteidigungskampf der Juden, durch den er aus einem beschaulichen, philosophischen Studien gewidmeten Leben herausgerissen wurde.[1] Die Reihenfolge der drei großen Erläuterungsschriften zum Pentateuch ist dadurch bestimmt, daß in den Quaestiones mehrmals auf Bücher des allegorischen Kommentars und in der systematischen Darstellung der mosaischen Gesetzgebung sowohl auf die Quaestiones als auf den allegorischen Kommentar verwiesen wird.[2] Daß die Darstellung der mosaischen Gesetzgebung die späteste der drei Schriften ist, geht auch aus der Anm. 1 zitierten Stelle hervor.[3]

666. 1. Die Schriften rein philosophischen Inhalts. a) *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*[4] (De incorruptibilitate [oder aeternitate] mundi).[5] Die Schlußworte, die eine Entgegnung gegen die mitgeteilten Anschauungen über die Unvergänglichkeit des Weltalls in Aussicht stellen, zeigen deutlich, daß nur der erste Teil der Schrift erhalten ist. In ihm teilt der Autor die Anschauungen der Philosophen über sein Thema mit, wobei er besonders die von den Peripatetikern Theophrastos und Kritolaos für die Ewigkeit der Welt geltend gemachten Gründe berücksichtigt und die stoische Lehre von der periodischen Weltverbrennung bekämpft. Die Schrift ist vor allem durch ihre Auszüge aus jetzt verlorenen Werken wertvoll.[6] Gegen die 481

[1] De special. leg. III 1 § 1 ff. II p. 299 M.

[2] Vgl. die Stellen bei L. Cohn, Einteilung und Chronologie 427—435, wo auch falsche Anschauungen älterer Forscher widerlegt sind. Zu anderen Resultaten als L. Cohn gelangten L. Massebieau und É. Bréhier, Revue de l'histoire des religions 53 (1906) 25—64; 164—185; 267—289 auf Grund der in den Werken sich kundgebenden Beurteilung des politischen Lebens; doch vgl. E. Schürer III[4] 662.

[3] Da die Schrift De vita Mosis in der Abhandlung De caritate 1 als vollendet vorausgesetzt wird, andererseits aber De vita Mos. II (III) 27 § 215 auf De opific. mundi 43 § 128 oder auf De septen. 6 (= De special. leg. II § 61) Bezug genommen wird, so ist sie nach dem Beginn, aber vor der Vollendung der systematischen Darstellung geschrieben; L. Cohn a. a. O. 434. — Eine auch von L. Cohn nicht völlig befriedigend gelöste Schwierigkeit besteht darin, daß die Schrift *Περὶ ἀριθμῶν* in den Quaest. in Gen. III 49; IV 110. 151 als vollendet zitiert, dagegen De opific. mundi 16 § 52 erst angekündigt wird.

[4] So lautete, wie die Anfangs- und Schlußworte der Schrift zeigen, ohne Zweifel der Titel, nicht *Περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως*, wie Laur. 10, 20, die älteste Handschrift, bietet.

[5] II p. 487—516 M. J. Bernays, Ueber die Herstellung des Zusammenhanges in der unter Philons Namen gehenden Schrift *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* durch Blätterversetzung, Monatsber. der Berliner Akademie 1863, 34 bis 40 (= Ges. Abh. I 283—290); ders., Ausgabe und Uebersetzung, Abhandl. d. Berliner Akademie 1876, Phil.hist. Cl., 209—278; ders., Kommentar zu der Schrift (aus dem Nachlaß herausg. von H. Usener, unvollendet), Abhandl. der Berliner Akademie 1882, Phil.hist. Kl., Abh. III; Philonis de aeternitate mundi ed. F. Cumont, Berlin 1891; Beiträge zur Textkritik gaben F. Bücheler, Rh. Mus. 32 (1877) 433—444 und H. Diels, Doxographi 486 bis 491 (zum Theophrastzitat). — Ueber einen für die Textherstellung wichtigen Auszug aus der Schrift, zuerst von Aldus Manutius im 2. Bd. der Aristotelesausgabe, Venedig 1497, gedruckt, P. Wendland, Phil. Alex. opp. vol. II p. VI ff. und L. Cohn, vol. VI p. XXXIV ff.

[6] E. Zeller, Hermes 11 (1876) 422—429; 15 (1880) 137—146; H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria, 1. Ueber

schon früher[1] bezweifelte Echtheit der Schrift machte J. Bernays, besonders in seinem Kommentar, Bedenken geltend: vor allem nahm er daran Anstoß, daß der Autor mit Aristoteles die Ewigkeit der Welt verteidige. Aber nachdem bereits E. Zeller[2] gezeigt hatte, daß die Schrift in der uns vorliegenden Gestalt das Werk eines alexandrinischen Juden sei,[3] bewies F. Cumont in der Praefatio seiner Ausgabe, daß niemand anders als Philon der Verfasser sei. Ausschlaggebend sind die sprachlichen Beobachtungen[4] (auch über Vermeidung des Hiatus), welche die Annahme eines Fälschers oder Nachahmers fast unmöglich machen. Somit ist die Schrift als eine noch etwas unbeholfene Jugendarbeit Philons und als eine Frucht seiner philosophischen Studien anzusehen; vielleicht liegt in ihr nur die von Philon sauber ausgearbeitete Nachschrift eines bei einem hellenischen Lehrer ge-
482 hörten Lehrvortrags vor.[5] Der jüdische Standpunkt tritt ganz zurück; aber an der Stelle,[6] wo er vom Pentateuch spricht und Verse aus der Genesis anführt, zeigt er bereits wie in seinen übrigen Schriften das Bestreben, Lehren der griechischen Philosophie in den Worten der heiligen Schrift zu finden.[7]

667. b) *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Quod omnis probus liber sit)[8] ist nur die zweite Hälfte einer einem gewissen Theodotos gewidmeten Schrift, deren erste verloren gegangene Hälfte nach dem Anfang der uns erhaltenen Schrift und nach Eusebios[9] den Titel *Περὶ τοῦ πάντα φαῦλον εἶναι δοῦλον* hatte. Der stoische Satz von der Freiheit des Weisen wird im ersten Teil theoretisch bewiesen; dann folgen historische Beispiele für die Richtigkeit des Satzes; hierbei werden zuerst Gruppen von weisen Männern genannt (die sieben Weisen, die Magier, die Gymnosophisten, die Essener), dann einzelne Männer und Frauen aufgeführt, die durch ihr Verhalten die Wahrheit des Satzes bewiesen haben: Kalanos, Herakles, Anaxarchos, Zenon, Polyxene, Diogenes, Chaireas, Theodoros und andere. Die Schrift will aber nicht nur das stoische Paradoxon als wahr erweisen,

die ps.philonische Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* (Philol. Unters. XI), Berl. 1888, 1—52; E. Norden, Ueber den Streit des Theophrast und Zeno bei Philo *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*, Jahrbb. f. class. Philol. Suppl.bd. 19 (1893) 440—452; H. v. Arnim, Der angebliche Streit des Zenon und Theophrastos, Jahrbb. f. cl. Philol. 147 (1893) 449—467.

[1] J. Bernays, Ges. Abh. I 284[1].

[2] Hermes 15 (1880) 137—146.

[3] E. Zeller glaubte allerdings, daß dieser Jude nur die Schrift eines heidnischen Peripatetikers überarbeitet habe.

[4] Praef. p. XVI—XXII; vgl. auch den Wortindex mit den zahlreichen Parallelen aus anderen Schriften Philons; P. Wendland, Berl. phil. W.schr. 11 (1891) 1029 ff.; Wendland wendet sich hier mit Recht gegen Cumonts Ansicht, daß Philon wirklich die ewige Schöpfung der Welt angenommen habe. Da der 2. Teil der Schrift, welcher die *ἐναντιώσεις* gegen die bis dahin vorgetragenen Lehren enthalten sollte, verloren ist, kann aus der Schrift die eigene Anschauung des Autors nicht klar festgestellt werden (s. auch P. Wendland, Jahresbericht über die Fortschr. d. klass. Alt.wiss. 98, 1898, 129); an der Unechtheit hält fest H. v. Arnim, Philos. Monatshefte 28 (1892) 462—470 (es ist eine „Profanation", Philon mit dem Verfasser der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* zu identifizieren); E. Schürer III[4] 691 f.; ders., Theol. Lit.ztg. 16 (1891) 442 f.

[5] W. Bousset, Jüdisch christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 6. Heft), Göttingen 1915, 135 ff.

[6] Cap. 5 p. 6, 17 ff. Cumont.

[7] F. Cumont, Praef. p. XXIII f.

[8] II p. 444—470 M.

[9] H. E. II 18, 6; die Ansicht R. Ausfelds (vgl. unten S. 629, 5), daß diese frühere Schrift nie existiert habe, sondern nur eine Fiktion des Kompilators sei, ist von P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 514, widerlegt worden.

sondern auch die Jugend dazu antreiben, sich dem Studium der wahren Weisheit hinzugeben.[1] Argumente und Beispiele sind zumeist aus philosophischen Quellen genommen; doch fehlt es auch hier nicht an Versuchen, philosophische Lehren durch Bibelstellen zu stützen;[2] vor allem aber ist das Beispiel der Essener (§§ 12 f.) eingefügt.

Die Echtheit der Schrift wurde von Z. Frankel[3] und J. Bernays[4] bezweifelt und von R. Ausfeld[5] in ausführlicher Darlegung bestritten. Man nahm vor allem Anstoß an dem Zurücktreten des jüdischen Standpunktes, an der unbeholfenen Disposition und Durchführung des Themas, an gewissen Widersprüchen zwischen der hier gegebenen Schilderung der Essener und der in der *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων*. Aber das erste hat die Schrift mit allen rein philosophischen, für weitere Kreise bestimmten Schriften Philons gemeinsam und ist wie bei ihnen zum Teil durch die Benützung hellenischer Schulschriften begründet,[6] das zweite erklärt sich zum Teil aus der Jugend des Verfassers, zum Teil aus Mängeln der Überlieferung,[7] das dritte ist vielleicht durch den langen Zeitraum begründet, der zwischen den beiden Schriften liegt. Darum haben mit Recht P. Wendland,[8] R. Ohle,[9] A. Hilgenfeld,[10] L. Massebieau[11] und vor allem E. Krell[12] die Echtheit ver- 483
teidigt. Der sprachliche Charakter der Schrift ist der gleiche wie in den anderen philonischen Schriften;[13] aber auch inhaltlich finden sich so viele Beziehungen,[14] daß die Bedenken gegen die Echtheit daneben völlig zurücktreten müssen.

668. c) *Περὶ προνοίας* (De providentia, zwei Bücher) ist vollständig nur in armenischer Übersetzung erhalten;[15] aber umfangreiche griechische

[1] L. Massebieau (s. S. 626, 2) 81.

[2] 5 II p. 450 M. (Exod. 17, 12); 7 p. 452 (Exod. 7, 1); 8 p. 454 (Gen. 27, 40); 10 p. 456 (Deut. 30, 14); anders noch bei L. Massebieau 86.

[3] Ueber palästinensische und alexandrinische Schriftforschung, Progr. zur Eröffnung des jüdisch-theol. Seminars, Breslau 1854, 32.

[4] Abhandl. der Berliner Akad. 1882, Philos.hist. Kl. III. Abhandl., 34[1], 53[2].

[5] De libro *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* qui inter Philonis Alex. opera fertur, Diss. Göttingen 1887. Er erklärt die Schrift für eine ungeschickte Kompilation aus einer stoischen Schrift über die Freiheit des Weisen und einer Schrift über die bürgerliche Freiheit, verfaßt von einem Nichtjuden, der aber Philons Stil nachahmte.

[6] W. Bousset (oben S. 628, 5) 149 ff.

[7] Mehrfach versuchte man durch Umstellung einzelner Stücke eine bessere Ordnung herzustellen; so will z. B. B. Motzo, Per il testo del „Quod omnis probus liber" di Filone, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 47 (1912) 173 ff. die §§ 118 bis 130 nach § 143 stellen; vgl. aber O. Stählin, Berl. phil. W.schr. 36 (1916) 933.

[8] Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 509 bis 517; Jahrbb. f. prot. Theol. 14 (1888) 100 bis 105.

[9] Jahrbb. f. prot. Theol. 13 (1887) 298 bis 344; 376—394; 14 (1888) 314—320; Ohle hält aber den Abschnitt über die Essener, in denen er Mönche sieht, für eine christliche Interpolation aus der Zeit der letzten Christenverfolgung und glaubt, daß der Interpolator identisch sei mit dem Verfasser der *Vita contemplativa*; gegen Ohle: R. Treplin, Theol. Stud. und Krit. 73 (1900) 36—50.

[10] Ztschr. f. wiss. Theol. 31 (1888) 49—71 (Philon hat eine ältere hellenisch-philosophische Schrift überarbeitet und dabei die Essäerschilderung eingefügt); ähnlich mit einigen Ergänzungen und Berichtigungen W. Bousset a. a. O. 149 ff.

[11] a. a. O. 79 - 87.

[12] Philo, *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, die Echtheitsfrage, Gymn.Progr. Augsburg 1896. Krell ergänzt S. 35 ff. auch den Nachweis O. Henses (Rh. Mus. 47, 1892, 219 bis 240), daß Philon von Bion und überhaupt von der Diatribe abhängig ist.

[13] E. Krell 7 - 16.

[14] E. Krell 30—38.

[15] Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti, I. et II. de providentia et III. de animalibus, ex Armena versione antiquissima . . . nunc primum in Latium fideliter translati per P. Io. Baptistam Aucher, Venedig 1822 (im folgenden mit Aucher I zitiert), 1—121.

Fragmente des zweiten Buches stehen bei Eusebios (Praep. evang. VII 21 und VIII 14). Außerdem sind einige kleine Bruchstücke, ebenfalls aus dem zweiten Buch in den Sacra Parallela des Johannes von Damaskos und in anderen christlichen Florilegien erhalten.[1] Die Schrift ist in Dialogform[2] abgefaßt: aber diese ist im ersten Buche, das vor der Übersetzung ins Armenische überarbeitet[3] und interpoliert[4] wurde, zerstört. Nach einer Einleitung über Weltschöpfung und Weltuntergang behandelt das erste Buch die Beweise für die Vorsehung im engen Anschluß an stoische Quellen (vielleicht Poseidonios): die epikureischen Einwände werden entschieden zurückgewiesen. Besonders ausführlich sind die aus dem unschuldigen Leiden des Gerechten und dem unverdienten Glück des Bösen entnommenen Gründe gegen die Vorsehung behandelt. Das zweite Buch beginnt mit neuen Einwänden gegen den Vorsehungsglauben, die ebenfalls auf die ungerechte Verteilung der irdischen Güter hinweisen. Diese auf Karneades[5] zurückgehende Bestreitung der stoischen Vorsehungslehre wird dann vor allem dadurch widerlegt, daß die herrschenden Vorstellungen über Güter und Übel als falsch erwiesen werden. Die übrigen Einwände gegen die Vorsehungslehre sind epikureisch: sie stellen vor allem die epikureische Naturerklärung der stoischen entgegen und weisen auf die verderblichen Wirkungen der Naturkräfte, auf die schädlichen Tiere und giftigen Pflanzen hin. Die ausführliche Widerlegung ist wieder stoisch: auch hier lassen manche Spuren auf Poseidonios als Quelle schließen.[6]

Die Bedenken, die von einzelnen Forschern[7] gegen die Echtheit der Schrift oder wenigstens des ersten Buches ausgesprochen worden sind, hat Wendland in seiner eingehenden Untersuchung der Schrift gründlich widerlegt. Namentlich zeugen die zahlreichen von Wendland nachgewiesenen sprachlichen und sachlichen Parallelen zwischen unserer Schrift und den anerkannt echten Schriften Philons für die Echtheit.[8] Die Bedenken gegen die Echtheit verschwinden vollends, wenn man mit W. Bousset[9] annimmt, daß in beiden Büchern nur von Philon überlieferte Schulabhandlungen über das gleiche Thema vorliegen.

484 **669.** d) *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* (Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia) ist wie die vorhergehende Schrift nur armenisch erhalten.[10] Die Schrift ist der Form nach ein Dialog zwischen Philon und seinem Bruder Lysimachos über eine Ab-

[1] P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, 88 f.

[2] Philon spricht mit seinem Neffen Tiberios Alexandros, dem späteren Procurator von Palästina (E. Schürer I[3] 567 f.).

[3] H. Diels, Doxographi graeci 1—4.

[4] P. Wendland a. a. O. 8[4]. 11[6].

[5] P. Wendland a. a. O. 48 ff.

[6] P. Wendland a. a. O. 83 f.

[7] L. Massebieau a. a. O. 87—91; R. Ausfeld (s. oben S. 629, 5) 17; E. Schürer III[4] 683 f.

[8] Vgl. auch F. Cumont, Phil. de aet. mundi, Prol. p. IV—VI; I. Bruns, Theol. Lit.-ztg. 17 (1892) 616—620.

[9] In dem oben S. 628, 5 genannten Buche 137 ff. — Bousset hält es für wahrscheinlich, daß die am Schlusse des zweiten Buches angekündigte Fortsetzung tatsächlich in dem jetzigen ersten Buche vorliege und die Umstellung in der Ueberlieferung durch die Einleitung des zweiten Buchs veranlaßt worden sei.

[10] Bei Io. B. Aucher I (S. 629, 15) 123 bis 172; der griechische Titel bei Euseb. H. E. II 18, 6; vgl. Hieron. De vir. ill. 11. — Einige griechische Fragmente stehen in den Sacra Parallela; J. Rendel Harris, Fragments of Philo Judaeus, newly edited, Cambridge 1886, 11.

handlung des Alexandros, des Neffen Philons,[1] in der dieser durch viele Beispiele zu beweisen suchte, daß die Tiere mit Vernunft begabt seien. Diese Abhandlung selbst, die in vollem Umfang mitgeteilt wird,[2] bildet den größten Teil der uns erhaltenen Schrift. Quelle dieser Abhandlung war eine auch von Plutarchos (De sollertia animalium) benützte Schrift eines Akademikers, der selbst von Aristoteles' Historia animalium IX und Chrysippos abhängig war.[3] Die kurze Widerlegung, die Philon im letzten Teile der Schrift gibt, enthält vor allem stoische Gedanken.[4] Die stoische Quelle, die Philon benützte, war gegen Angriffe des Karneades und der Akademiker, aber nicht gegen jene akademische Schrift gerichtet, die der Abhandlung des Alexandros zugrunde lag.[5] Einen Terminus post quem für die Abfassungszeit der Schrift enthält § 27 (p. 137 Aucher), wo die Spiele erwähnt werden, die Germanicus als Konsul im Jahre 12 n. Chr. in Rom veranstaltete.[6]

670. 2. Die Erläuterungsschriften zum Pentateuch. a) *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον* (Legum allegoriae). Das große allegorische Kommentarwerk zur Genesis ist nur zum Teil erhalten. Schon zur Zeit des Eusebios war es in verschiedene Abschnitte zerfallen; denn Eusebios zitiert sowohl den Gesamttitel als auch hernach verschiedene Einzeltitel von Schriften, die zu dem Kommentar gehörten.[7] Das Werk begann nicht mit der Auslegung des ersten Kapitels der Genesis; denn das uns erhaltene Buch *Περὶ κοσμοποιίας*, das jetzt in den Ausgaben vor den Legum allegoriae steht, war nie ein Teil des allegorischen Kommentars, sondern gehörte zu der historisch-exegetischen Darstellung der mosaischen Gesetze.[8] Es ist aber auch nicht anzunehmen, daß am Anfang ein Buch verloren gegangen ist;[9] denn die allegorische Deutung besteht darin, daß alle biblischen Gestalten nur als Symbole, vor allem als Symbole seelischer Vorgänge und Erscheinungen, aufgefaßt werden;[10] deshalb beginnt Philon auch erst mit der Geschichte der Menschen (Gen. 2, 1 ff.).

Die uns erhaltenen Teile des Werkes[11] sind folgende:

Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας α' β' γ' (Legum allegoriarum libri I. II. III).[12] Die in den Ausgaben übliche, auch von L. Cohn aus praktischen Gründen beibehaltene Bezeichnung entspricht nicht der handschriftlichen Über-

---

[1] Vgl. oben S. 630, 2.

[2] §§ 10—71 S. 126—161 Aucher.

[3] G. Tappe, De Philonis libro qui inscribitur *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* quaest. selectae, Diss. Göttingen 1912, 22—38; oben S. 495, 6. Als Verfasser der von Tappe rekonstruierten Schrift vermutet M. Wellmann, Hermes 52 (1917) 135, Metrodoros von Skepsis.

[4] H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II 206 ff.

[5] G. Tappe a. a. O. 49—54; oben S. 58, 11.

[6] Dio Cass. LVI 27.

[7] Euseb. H. E. II 18, 1: *ποικίλην καὶ πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποίηται τὴν ὑφήγησιν, τοῦτο μὲν εἱρμῷ καὶ ἀκολουθίᾳ τὴν τῶν εἰς τὴν Γένεσιν διεξελθὼν πραγματείαν ἐν οἷς ἐπέγραψεν Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας.* Von Einzeltiteln bringt er dann: *Περὶ γεωργίας δύο, Περὶ μέθης τοσαῦτα, Περὶ ὧν νήψας ὁ νοῦς* (Verderbnis für *Νῶε*) *εὔχεται καὶ καταρᾶται* u. a.

[8] Vgl. oben § 665; unten § 672.

[9] L. Massebieau a. a. O. 14—16 vermutet, daß ursprünglich ein Buch mit dem Titel *Ἑξαήμερον* voranging.

[10] So ist z. B. die Schlange das Symbol der Lust, die an der Erde haftet und dem Menschen gefährlich wird; Kain versinnbildlicht die Selbstliebe, Abel die Gottesliebe (*φίλαυτον — φιλόθεον δόγμα*), Rachel die Schönheit des Körpers, Lea die der Seele; Hagar ist das Symbol der *ἐγκύκλιος παιδεία* u. dgl.

[11] I p. 43—699 M.

[12] Separatausgabe: Philon, Commentaire allégorique des saintes lois après l'oeuvre des six jours. Texte grec, traduction française, introduction et index par E. Bréhier, Paris 1909.

lieferung[1] und dem ursprünglichen Zustande der Schrift. Vielmehr bildeten Buch I (über Gen. 2, 1—17) und Buch II (über Gen. 2, 18—3, 1a) nur ein Buch; das zweite Buch, das Gen. 3, 1b—8a behandelte, ist verloren gegangen. Das dritte Buch (= Buch III) führt die Erklärung von Gen. 3, 8b—19; dagegen fehlt wieder das vierte Buch mit dem Kommentar zu Gen. 3, 20—23.[2] Die übrigen Bücher der Legum allegoriae tragen in den Handschriften nur Sondertitel, die ihrem Inhalt entsprechen und zum Teil vielleicht auf Philon selbst zurückgehen.[3]

Περὶ τῶν χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπων Κάϊν (De Cherubim et flammeo gladio) behandelt Gen. 3, 24 und 4, 1.

Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάϊν ἱερουργοῦσιν[4] (De sacrificiis Abelis et Caini), über Gen. 4, 2—4. Die Schrift war in allen bisherigen Ausgaben unvollständig. Ein Abschnitt aus ihr war nämlich im Mittelalter mit einem aus dem Kapitel De victimas offerentibus herrührenden Abschnitt zu einem selbständigen Traktat unter dem Titel *Περὶ τοῦ μίσθωμα πόρνης εἰς τὸ ἱερὸν μὴ προσδέχεσθαι* (De mercede meretricis)[5] vereinigt und deshalb in unserer Schrift von einer Handschriftenklasse und von allen älteren Ausgaben ausgelassen worden. Auf Grund der Untersuchungen von P. Wendland[6] hat L. Cohn in seiner Ausgabe die bisher fehlenden §§ 21—32 eingesetzt.

Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι[7] (Quod deterius potiori insidiari soleat) erklärt Gen. 4, 8—15, während der Kommentar über Gen. 4, 5—7 verloren ist.

[1] Die Haupthandschrift M bringt das zweite Buch unter dem Titel *Φίλωνος εἰς τὸ „ποιήσωμεν βοηθὸν κατ' αὐτόν"* (Gen. 2, 18); in der armenischen Uebersetzung und P schließt sich das zweite Buch ohne Ueberschrift an das erste an; die Handschrift A bietet: *Φίλωνος τὴν* (l. *τῶν*) *μετὰ τὴν ἐξαήμερον*. Das dritte Buch trägt in den Handschriften die Ueberschrift: *νόμων ἱερῶν ἀλληγορία δευτέρα*, aber die Sacra Parallela zitieren aus ihm mit der Formel: *ἐκ τοῦ γ' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* (vgl. L. Cohn, Philonis Alex. opp. vol. I p. LXXXVI sq.); die Lesart der Handschriften zeigt, daß das wirkliche zweite Buch schon früh zugrunde ging.

[2] Einige Fragmente des vierten Buches aus den Sacra Parallela bei J. R. Harris a. a. O. 6—8.

[3] Vgl. die Anfangsworte einiger Schriften I p. 329. 357. 404. 473. 620. 659 M.

[4] So lautet der Titel in den besseren Handschriften und in dem von V. Scheil herausgegebenen Papyrus (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, IX 2, Paris 1893) und ist danach von L. Cohn in seine Ausgabe S. 202 aufgenommen worden; die älteren Ausgaben bieten mit den schlechteren Handschriften: *Περὶ ὧν ἱερουργοῦσιν Ἄβελ τε καὶ Κάϊν*. — Reste eines dem Pariser Papyrus ähnlichen Papyrusbuches mit philonischen Schriften wurden in Oxyrhynchus gefunden: Oxyrh. Pap. Nr. 1173 (Bd. IX, London 1912, 16 ff.) enthält Bruchstücke aus Leg. alleg. I, Quod det. pot. insid. sol., De ebriet., De merc. meretr. Aus dem gleichen Buch stammt Oxyrh. Pap. Nr. 1356 (Bd. XI, London 1915, 12 ff.) mit Bruchstücken aus uns unbekannten philon. Schriften.

[5] II p. 264—269 M.

[6] Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 125—145; die richtige Ordnung ist durch die besseren Handschriften, den von V. Scheil herausgegebenen Papyrus und durch Ambrosius bezeugt, der in seiner Schrift De Abel et Cain stark von Philon abhängig ist (s. die Nachweise im Apparat der Philonausgabe Cohns).

[7] Der Titel findet sich so schon bei Origenes (Comm. in Ev. Matth. 15, 3) und Eusebios (Praep. ev. XI 15, 7); dagegen finden sich in den Sacra Parallela Zitate mit der Einführung *ἐκ τοῦ ζ' καὶ η' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* oder *ἐκ τοῦ ζ' τῆς ν. ἱ. ἀ.* Daraus geht hervor, daß ursprünglich die Zählung nach Büchern weiter als bisher durchgeführt war; über die Doppelzählung *ζ' καὶ η'* vgl. L. Cohn, Einteilung und Chronologie 395. — In ähnlicher Weise werden Zitate aus dem folgenden Buch (De post. Caini) eingeführt: *Φίλωνος ἐκ τοῦ η' καὶ θ' τῆς τῶν νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας*.

Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται (De posteritate Caini), über Gen. 4, 16—25. Die Schrift ist nur in einer Handschrift (Vatic. graec. 381) erhalten und fehlte deswegen in den Aus- 486
gaben vor denjenigen Mangeys. Eine bessere, aber immer noch ungenügende Ausgabe gab C. Tischendorf:[1] jetzt kann nur mehr die Ausgabe P. Wendlands[2] benutzt werden.

Περὶ γιγάντων und *Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον* (De gigantibus und Quod deus sit immutabilis), über Gen. 6, 1—12.[3] Die beiden jetzt in den Handschriften und Ausgaben getrennten Stücke bildeten, wie die Titelangabe bei Eusebios[4] und die Zitate in den Sacra Parallela[5] beweisen, ursprünglich ein Buch mit dem Titel: *Περὶ γιγάντων ἢ περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον*. Der Anfang der zweiten Schrift schließt sich unmittelbar an den Schluß der ersten an. Aber am Anfang des Ganzen scheint ein Stück ausgefallen zu sein.[6] Eine große Lücke ist ferner zwischen der Schrift *Περὶ γιγάντων* und der folgenden *Περὶ γεωργίας*: es fehlt der Kommentar zu Gen. 6, 13—9, 19. Hier standen einst die Bücher *Περὶ διαθηκῶν* (De testamentis), die wir nur durch ein Selbstzitat Philons kennen.[7]

Περὶ γεωργίας α′ β′ (De agricultura und De plantatione), über Gen. 9, 20. Das zweite Buch hat in den Handschriften den Sondertitel *Περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον*. Aber der gemeinsame Titel *Περὶ γεωργίας* ist durch Eusebios[8] bezeugt, und obwohl Philon die Ausdrücke *γεωργία* und *φυτουργία* fast als Synonyma gebraucht,[9] konnte er doch von einer Schrift über den gleichen Stoff nicht das erste Buch *περὶ γεωργίας α′*, das zweite aber *περὶ φυτουργίας β′* nennen. Der falsche Titel wird durch die Schlußworte der Schrift De agricultura (S. 132, 5 Wendland) entstanden sein. Vom zweiten Buch fehlt der Schluß;[10] denn von der Erörterung über die Frage *εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός*[11] ist nur der erste Teil, in dem die

[1] Philonea, inedita altera, altera nunc demum recte ex vetere scriptura eruta, Leipz. 1868, 84—143; über die zahlreichen Fehler dieser Ausgabe P. Wendland, Phil. Alex. opp. II p. XIX sq.

[2] Ebenda 1—41; vgl. auch P. Wendlands kritische und erklärende Bemerkungen, Philol. 57 (1898) 248—288; dazu W. Drexler, Philol. 58 (1899) 316—318.

[3] Zu Gen. 4, 26 - 5, 32 (dem Geschlechtsregister von Adam bis Noah) ist kein Kommentar vorhanden. Philon folgt zwar dem fortlaufenden Bibeltext, läßt aber einzelne Abschnitte, die für die allegorische Deutung weniger geeignet sind, unkommentiert; doch vgl. Anm. 6.

[4] H. E. II 18, 4.

[5] Sie zitieren auch aus der zweiten Schrift öfters mit der Angabe: *ἐκ τοῦ περὶ γιγάντων*; P. Wendland, Phil. Alex. opp. II p. XXI.

[6] In den Sacra Parallela werden zwei Stellen zitiert, die sich in unserem Text nicht finden (J. R. Harris a. a. O. 9); L. Massebieau (a. a. O. 21—23) vermutet, daß in dem verlorenen Abschnitt von der Nachkommenschaft Seths gehandelt war und daß sich darauf die Worte *ἔφαμεν πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ* (De sobr. 11 § 52 p. 400 M.) beziehen.

[7] De mut. nom. 6 § 53 p. 586 M.: *τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν ἀνυπαρκτα λόγον ἐν δυσὶν ἀναγέγραμμα συντάξας*. Die beiden Bücher waren schon zur Zeit des Eusebios, der H. E. II 18, 3 auf diese Stelle verweist, verloren. Vielleicht (vgl. L. Massebieau 23[2] und E. Schürer III[4] 658[66]) bezieht sich hierauf auch Quaest. in Exod. II 34: *de divino testamento certius accuratiusque iam dictum est, ita ut vix oporteat nunc temporis replicare.*

[8] H. E. II 18, 2; Praep. evang VII 13, 3, 4.

[9] P. Wendland, Phil. Alex. opp. II p. XXV.

[10] B. Motzo, Un opera perduta di Filone, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 46 (1911) 874[2] nimmt auch zwischen II § 140 und 141 eine Lücke an, da hier eine ausführliche Behandlung des in § 140 angekündigten Stoffes ausgefallen sei.

[11] Ueber die Quelle dieser Abhandlung H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo (oben S. 627, 6) 101—140.

Frage bejaht wird, vollständig vorhanden;[1] von den Gegengründen ist in §§ 176 f. nur der erste und wichtigste (*πρῶτος καὶ δυνατώτατος*) behandelt,
187 die übrigen fehlen. In den Anfangsworten der folgenden Schrift[2] ist aber die vollständige Erledigung dieser Untersuchung vorausgesetzt.

Περὶ μέθης (De ebrietate), über Gen. 9, 21. Von den zwei Büchern, die Eusebios[3] bezeugt, ist nur das erste[4] erhalten; das verlorene zweite handelte im Anschluß an Gen. 9, 22 f. über den Wein als *σύμβολον εὐφροσύνης καὶ γεμυότητος* (De ebr. 2 § 4).[5]

Περὶ οὗ νήψας ὁ Νῶε[6] *εὔχεται καὶ καταρᾶται* (De sobrietate), über Gen. 9, 24—27. Da der Traktat auffallend kurz ist, vermutete L. Massebieau,[7] daß am Schlusse ein umfangreiches Stück verloren gegangen sei, in dem der Abschnitt Gen. 9, 28—10, 32 (Geschlechtsregister der Nachkommen Noahs) kommentiert war. Es ist aber wahrscheinlicher, daß Philon dies Stück ebenso wie die ähnlichen Abschnitte Gen. 4, 26—5, 32[8] und 11, 10—32 unkommentiert gelassen hat und vielmehr der Traktat De sobrietate mit dem folgenden De confusione linguarum ursprünglich nur eine Schrift bildete.[9]

Περὶ συγχύσεως διαλέκτων (De confusione linguarum), über Gen. 11, 1—9. Zum folgenden Abschnitt Gen. 11, 10—32 (Geschlechtsregister von Sem bis Abraham) hat Philon keinen Kommentar geschrieben.[10]

Περὶ ἀποικίας (De migratione Abraham), über Gen. 12, 1—6, benützt von Ambrosius in der Schrift De Abraham.[11]

Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ

[1] De plant. 37 § 150 bis 42 § 174.

[2] De ebr. 1 p. 357 M.: *τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ, νυνὶ δὲ ἐπισκεψώμεθα τίνα τῷ πάντα μεγάλῳ καὶ σοφῷ νομοθέτῃ περὶ αὐτῆς δοκεῖ.* P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 16.

[3] H. E. II 18, 2.

[4] Die Sacra Parallela zitieren zwar das erhaltene Buch meist als das zweite und bringen Fragmente des verlorenen als Zitate aus dem ersten (P. Wendland, Phil. Alex. opp. II p. XXVI sq.); aber in einer Handschrift (F = Laur. 85, 10) ist das erhaltene Buch als *λόγος πρῶτος* bezeichnet und aus De ebr. 2 § 4 und dem Anfang der folgenden Schrift (De sobr.) geht mit Sicherheit hervor, daß zwischen De ebr. und De sobr. ein umfangreiches Stück ausgefallen ist, in dem der zweite Teil, der in De ebr. 2 § 4 angegebenen Disposition behandelt war, L. Massebieau 24 f.; P. Wendland p. XXVII sq. Im Gegensatz zu ihnen hält W. Bousset (oben S. 628, 5) 83, 1 daran fest, daß die uns erhaltene Schrift De ebrietate *Περὶ μέθης β′* war, *Περὶ μέθης α′* sei De plantatione §§ 139—177 nebst dem wahrscheinlich recht beträchtlichen hier fehlenden Stück; das am Ende von De ebrietate verloren gegangene Stück sei nicht sehr umfangreich gewesen; vgl. auch ebenda 96 ff. — Ueber die Quellen von De ebr. 41 §§ 167 ff. H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo 53—100.

[5] Fragmente aus den Sacra Parallela bei P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente 15 bis 28.

[6] In den Handschriften und bei Eusebios (vgl. oben S. 631, 7) in *νοῦς* verderbt. — Eine Handschriftenklasse (am besten vertreten durch H = Venet. graec. 40) bietet als Titel: *Περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε* (vgl. Gen. 9, 24).

[7] a. a. O. 25; vgl. auch P. Wendland, Phil. Alex. opp. II p. XXXI.

[8] Vgl. oben S. 633, 3.

[9] L. Cohn, Einteilung und Chronologie 399 f. (die Worte am Anfang von De confus. linguarum *περὶ μὲν δὴ τούτων ἀρέσκει τὰ εἰρημένα* sind als Uebergangsformel innerhalb einer Schrift passender als am Anfang; ferner wird eine Stelle aus De confus. linguarum 32 § 167 in den Sacra Parallela zitiert mit der Angabe: *Φίλωνος ἐκ τοῦ περὶ τοῦ νήψας ὁ νοῦς εὔχεται.* Der neue Titel entstand wohl aus den jetzt am Anfang von De confus. linguarum stehenden Worten: *σκεπτέον δὲ ἑξῆς οὐ παρέργως, ἃ περὶ τῆς τῶν διαλέκτων συγχύσεως φιλοσοφεῖ*).

[10] L. Massebieau 26 f. glaubt, daß auch hier ein Abschnitt verloren gegangen ist.

[11] Eine handschriftliche Notiz zu S. 297, 1 Wendland zeigt, daß auch diese Schrift in einzelnen Handschriften in zwei Bücher geteilt war.

ἐναντία τομῆς[1] (Quis rerum divinarum heres sit), über Gen. 15, 2—18. Wie die Anfangsworte der Schrift zeigen, ging unmittelbar vorher eine - jetzt verlorene — Abhandlung *περὶ μισθῶν* im Anschluß an Gen. 15, 1. Wie viel sonst von dem Abschnitt Gen. 12, 7—15, 1, über den jetzt kein Kom- 488
mentar vorhanden ist, kommentiert war, läßt sich nicht mehr feststellen.[2]

Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου (De congressu eruditionis gratia), über Gen. 16, 1—6. Diese in den Handschriften überlieferte Form des Titels ist richtiger als die von Eusebios gebotene *Περὶ τῆς πρὸς τὰ παιδεύματα συνόδου*, da Hagar, von der in dem Bibelabschnitt die Rede ist, bei Philon das Symbol der nur als Vorbildung wichtigen *ἐγκύκλιος παιδεία* ist. Die Schrift zeigt einheitlichere Gedankenführung als andere philonische Schriften, was auf die Abhängigkeit von einer hellenistischen Schrift zurückzuführen ist.[3]

Περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως (De fuga et inventione), über Gen. 16, 6—14. Die Schrift ist in einer Handschriftenklasse und danach in den älteren Ausgaben *Περὶ φυγάδων* (De profugis) betitelt; doch ist der richtige Titel auch durch Eusebios[4] und die Sacra Parallela bezeugt. Die Schrift ist von Ambrosius[5] in seiner Schrift De fuga saeculi stark benützt.[6]

Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται (De mutatione nominum), über Gen. 17, 1—22. Nur den ersten Teil des Titels bieten die Sacra Parallela.[7] Die Schrift fehlt in der Editio princeps und wurde zuerst von D. Höschel[8] herausgegeben. Für den Abschnitt 17, 23—28, 11 ist kein Kommentar erhalten; aber L. Massebieau[9] vermutet wohl mit Recht, daß die Schrift De deo, aus der ein armenisches Bruchstück mit der Erklärung von Gen. 18, 2 erhalten ist,[10] einst einen hierher gehörenden Bestandteil des Kommentars bildete.

---

[1] Der zweite Teil des Titels fehlt in einigen Handschriften und in den meisten Zitaten der Sacra Parallela; P. Wendland, Phil. Alex. opp. III p. XVI.

[2] L. Massebieau 27 f.; L. Cohn, Einteilung und Chronologie 400.

[3] Vgl. W. Bousset (oben S. 628, 5) 98 ff., der für die Entstehung von De congressu drei Stufen unterscheidet: 1. eine griechische Abhandlung über *φιλοσοφία* und *παιδεία* aus der Schule des Poseidonios (vgl M. Apelt unten S. 636, 3), 2. einen auf diesem Grunde entworfenen jüdischen Lehrvortrag über Hagar und Sara, 3. die speziell theologische Ueberarbeitung des Philo.

[4] H. E. II 18, 2; hier alte Korruptel *αἱρέσεως* statt *εὑρέσεως*. Bei Rufinus und Hieronymus (De vir. ill. 11) steht: De natura (*φύσεως* statt *φυγῆς*) et inventione; bei Nikephoros ist aus beiden Fehlern der Doppeltitel *Περὶ φυγῆς καὶ αἱρέσεως*, *Περὶ φύσεως καὶ εὑρέσεως* entstanden.

[5] M. Ihm, Jahrbb. f. cl. Philol. 141 (1890) 282—288.

[6] L. Massebieau 28 vermutet, daß der Schluß der Schrift mit der Erklärung von Gen. 16, 15 f. verloren gegangen ist; aber da es sich wieder nur um genealogische Notizen handelt, ist es wahrscheinlicher, daß Philon die beiden Verse nicht kommentierte.

[7] P. Wendland, Phil. Alex. opp. III p. XVII sq.

[8] Philonis Iudaei opuscula tria: 1. Quare quorundam in sacris litteris mutata sint nomina, 2. De formatione Euae ex Adami latere; et de utriusque lapsu, 3. Somniorum Iosephi, Pharaonis, pincernaeque ac pistoris, allegorica expositio. Graece nunc primum edita, studio et opera Davidis Hoeschelii. Frankfurt 1587. Höschel benützte Handschrift A = Monac. graec. 459.

[9] a. a. O. 29.

[10] Philonis Iudaei paralipomena Armena, libri videlicet quatuor in Genesin, libro duo in Exodum, sermo unus de Sampsone, alter de Iona, tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus, opera hactenus inedita ex Armena versione antiquissima . . . nunc primum in Latium fideliter translata per P. Io. Baptistam Aucher, Venedig 1826 (im folgenden mit Aucher II zitiert), 613—619 (= Philonis Iud. opp. ed. M. C. E. Richter, Leipz. 1828 bis 1830, VII 409—414).

Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους (De somniis). Von den fünf Büchern, die nach Eusebios[1] unter diesem Titel vorhanden waren, sind nur zwei erhalten, von denen das erste Gen. 28, 12—22 und 31, 11—13 (zwei Träume Jakobs), das zweite Gen. 37 und 40 f. (die Träume Josephs, des obersten Mundschenken und obersten Bäckers Pharaos und Pharaos selbst) behandelt. An welcher Stelle unter den fünf Büchern die erhaltenen zwei standen, ist nicht überliefert. Doch geht aus den Anfangsworten[2] des ersten uns erhaltenen Buches hervor, daß mindestens ein Buch vorher-
489 ging, in dem Philon die erste Art von Träumen,[3] nämlich die direkt von der Gottheit gesandten Träume, behandelt hatte. Solche Träume sind, wie L. Massebieau[4] gezeigt hat, in der Genesis nur der Traum Abimelechs (Gen. 20, 3—7) und der Labans (Gen. 31, 24). Da die zweite Art von Träumen im ersten und die dritte Art im zweiten der uns erhaltenen Bücher besprochen ist, so ist es wahrscheinlich, daß in zwei von den verlorenen Büchern im allgemeinen von den Träumen gehandelt und eine Übersicht über die Meinungen der Philosophen gegeben war.[5] Dieser allgemeine Teil stand aber wohl am Anfang des ganzen Werkes über die Träume, wie ja Philon auch sonst mehrfach zuerst die Anschauungen der Philosophen mitteilt und dann erst die Lehre der heiligen Bücher erläutert. Demnach sind die zwei erhaltenen Bücher als das vierte und fünfte des ganzen Werkes anzusehen. Wahrscheinlich hat Philon, als er in seinem Kommentar zu Gen. 20 und damit zum Traum Abimelechs kam, diesen Anlaß benützt, um die Lehre von den Träumen im Zusammenhang zu behandeln und alle in der Genesis erzählten Träume hier zu kommentieren. In ähnlicher Weise scheint er ja auch über die Testamente eine zusammenhängende Untersuchung in der Schrift *Περὶ διαθηκῶν* gegeben zu haben. Das zweite der uns erhaltenen Bücher findet sich nur in einer einzigen Handschrift, Monac. graec. 459, aus der es zuerst von D. Höschel[6] herausgegeben worden ist, und ist hier am Schlusse verstümmelt.

Von anderen Büchern des allegorischen Kommentars sind keine Spuren vorhanden; wenn also Philon auch die Absicht hatte,[7] den Kommentar noch weiter zu führen, so scheint er doch nicht zur Ausführung seines Planes gekommen zu sein.

671. b) *Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ ζητημάτων τε καὶ λύσεων βιβλία* (Quaestiones et solutiones in Genesim et in Exodum). Unter

[1] H. E. II 18, 4.

[2] *ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ' οἷς τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. ἐν ταύτῃ δ', ὡς ἂν οἷόν τε ᾖ, δηλώσομεν τοὺς ἐφαμιλλωμένους τῷ δευτέρῳ.*

[3] Philon unterschied, wahrscheinlich (L. Massebieau 29; M. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Comm. philol. Ienens. VIII 130 f.) im Anschluß an Poseidonios (vgl. Cic. De div. I 30, 64), drei Arten von Träumen, erstens solche, die direkt durch die Gottheit bewirkt werden, zweitens solche, die durch die Berührung der menschlichen Seele mit der Weltseele entstehen, drittens solche, die einer selbständigen Bewegung der Seele entspringen.

[4] a. a. O. 30.

[5] L. Massebieau a. a. O.; P. Wendland, Phil. Alex. opp. III p. XIX sq. Ueber eine doxographische Quelle von De somn. I 4 §§ 21 ff. P. Wendland, Sitz.ber. d. Berl. Ak. 1897, 1074—1079.

[6] Vgl. oben S. 635, 8.

[7] Auf einzelne Spuren weist L. Massebieau 31—33 hin.

diesem Titel kannte Eusebios[1] das Werk: es scheint aber ursprünglich nicht nur Genesis und Exodus, sondern den ganzen Pentateuch umfaßt zu haben: Philon hatte jedenfalls die Absicht, alle fünf Bücher in der Form von Frage und Antwort zu kommentieren.[2] Einige Spuren machen es auch wahrscheinlich, daß dieser Plan zur Ausführung kam.[3]

Von den Quaestiones in Genesim gab es sechs,[4] von den Quaestiones 490
in Exodum fünf Bücher.[5] Erhalten sind die Quaestiones in Genesim fast vollständig, aber nur in armenischer Übersetzung;[6] sie geben mit einigen Unterbrechungen einen Kommentar zu Gen. 2, 4—28, 9. Daneben existiert ein umfangreiches Stück in altlateinischer, vorhieronymianischer Übersetzung,[7] das zum Teil mit dem armenischen Text parallel geht, zum Teil ihn ergänzt.[8] Von den Quaestiones in Exodum sind zwei Bücher in armenischer Übersetzung erhalten. Das erste davon behandelt nur Exodus 12, 2—23; es ist, wie der geringe Umfang zeigt, unvollständig; das zweite bringt Erklärungen zu Exodus 20, 25—28, 38. Dieser Inhalt macht es wahrscheinlich, daß uns in diesen beiden Büchern Reste des ursprünglichen zweiten und fünften Buches der ganzen Schrift erhalten sind (vgl. Anm. 5). Von beiden Schriften besitzen wir außerdem eine sehr große Anzahl griechischer Fragmente, besonders durch die Sacra Parallela und die Katenen.[9]

[1] H. E. II 18, 1. 5.

[2] Das geht aus Quaest. in Gen. IV 123 (Aucher II 341) hervor: *Quae vero ratio sit istorum, dicetur, quum benedictiones examinemus.* Hiermit wird auf die Segenssprüche am Schlusse des Deuteronomiums verwiesen, aus denen kurz zuvor Deut. 33, 6 zitiert ist; vgl. L. Massebieau 7.

[3] In den Sacra Parallela finden sich mehrere Zitate mit der Einführungsformel: *Φίλωνος ἐκ τῶν ἐν τῷ Λευιτικῷ ζητημάτων* (J. R. Harris, Fragments of Philo 75; E. Schürer III[4] 645[36]). Auf Quaestiones et solutiones in Numeros bezieht L. Cohn, Einteilung und Chronologie 403, das Selbstzitat De special. leg. I (De sacrificantibus) 3 § 269 II p. 253 M.: *τίνα δὲ διὰ τούτων* (nämlich der Num. 19 gegebenen Verordnung über die rote Kuh) *ὡς διὰ συμβόλων αἰνίττεται, δι' ἑτέρων ἠκριβώσαμεν ἀλληγοροῦντες.*

[4] Nach einem Verzeichnis in Vindob. theol. gr. 29; L. Cohn, Phil. Alex. opp. I p. XXXVI. Diese Angabe wird auch durch die Sacra Parallela bestätigt, die nicht mehr als sechs Bücher zitieren; J. R. Harris a. a. O. 12 bis 46; P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente 90—93; E. Schürer III[4] 645[37]. Die Zitate der Sacra Parallela lehren auch, daß das IV. Buch der armenischen Quaestiones in Genesim in Wirklichkeit Buch IV – VI enthält.

[5] Euseb. H. E. II 18, 5. Das Verzeichnis in der Wiener Handschrift (s. Anm. 4) führt Buch 2 und 5 auf; die beiden in armenischer Uebersetzung erhaltenen Bücher sind als 1. und 2. bezeichnet und dieser Zählung entsprechen auch die Sacra Parallela, die nur aus diesen zwei Büchern zitieren. Aber der Inhalt der beiden erhaltenen Bücher (s. oben) macht es wahrscheinlich, daß sie ursprünglich das 2. und 5. Buch der Quaestiones in Exodum waren; E. Schürer III[4] 646[38]. Die übrigen drei Bücher scheinen frühzeitig verloren gegangen zu sein

[6] Aucher II 1—443. Ueber die Zählung von vier Büchern (statt sechs) vgl. Anm. 5.

[7] Erste Ausgabe: Philonis Iudaei centum et duae quaestiones et totidem responsiones morales super Genesin, Paris 1520: besser ist der Text in der oben § 620 zitierten Ausgabe von Schriften Philons (Basel 1527); abgedruckt bei Aucher II 362—443 (nach einem Druck von 1538) und nach Aucher bei Richter VII 212—261. Ueber Handschriften dieses lateinischen Textes J. B. Pitra, Analecta sacra II 298. 314. 322; L. Cohn, Phil. Alex. opp. I p. L. Ueber Alter und Charakter der Uebersetzung F. C. Conybeare, Philo about the Contemplative Life, Oxford 1895, 143—145. — Die lateinische Uebersetzung umfaßt etwa das 6. Buch; P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente 92.

[8] Vgl. besonders Aucher II 395—399 (Richter VII 230—236), wo die lateinische Uebersetzung die im Armenischen fehlende Erklärung zu Gen. 26, 20—35 bietet.

[9] Die vollständigste Sammlung ist bisher die von J. R. Harris, Fragments of Philo 12—75: hier S. 26 auch das Bruchstück aus Euseb. Praep. evang. VII 13, 1 f.; S. 63—68 ein größeres Stück über die Cherubim, das C. Tischendorf, Philonea (s. oben S. 633. 1), 144—152 aus Vatic. graec. 379 ediert hatte. Viele Spuren der philonischen *Ζητήματα καὶ λύσεις* hat P. Wendland, Neu entdeckte Frag-

Die Behandlung des Bibeltextes in den *Ζητήματα καὶ λύσεις* unterscheidet sich wesentlich von der in dem allegorischen Kommentar. In diesem bildet der Bibeltext gewissermaßen nur die Grundlage für die Entwicklung psychologischer und ethischer Lehren. An die allegorische Erklärung einzelner Verse schließen sich manchmal umfangreiche Abhandlungen philosophischen Inhalts an, so daß der behandelte Text zeitweise ganz in den Hintergrund tritt. In den Quaestiones dagegen strebte Philon,
491 wie er selbst sagt, nach Kürze und suchte Wiederholungen zu vermeiden.[1] Er beschränkte sich daher hier darauf, die einzelnen Verse des Bibeltextes der Reihe nach zu erklären, und zwar in der Form der homerischen Aporienlitteratur,[2] indem er die zu erklärende Bibelstelle in eine Frage kleidete[3] und dann die Frage beantwortete. In vielen Fällen gab er hierbei zuerst die Erklärung des buchstäblichen Sinnes und dann die der symbolischen Bedeutung; aber die letztere ist ihm auch hier stets die Hauptsache. Die allegorische Deutung berührt sich oft nahe mit der in dem großen Kommentar, wie Philon überhaupt für gewöhnlich an der einmal gegebenen Erklärung festhält.

672. c) Die historisch-exegetische Darstellung der mosaischen Gesetze. Diese dritte große Erläuterungsschrift zum Pentateuch unterscheidet sich von den beiden anderen vor allem durch das Zurücktreten der allegorischen Erklärung. Es hängt dies mit dem Zweck des Werkes zusammen: Philon will zeigen, welche universelle Bedeutung die mosaische Gesetzgebung hat: sie ist nicht nur für die Juden, sondern für die ganze Welt bestimmt: in ihr wird die wahre, für alle Zeiten und alle Menschen gültige Sittlichkeit gelehrt. Philon beschränkt sich aber hierbei nicht auf das mosaische Gesetz im engeren Sinn. Vielmehr zeigt er zuerst an der Schöpfungsgeschichte, daß Welt und Sittengesetz zusammenpasse und daß der wahrhaft sittliche Mensch auch der wahre Weltbürger sei. Dann geht er zur Patriarchengeschichte über; aus ihr ist zu entnehmen, daß das Sittengesetz in den frommen Männern schon lange vor der Gesetzgebung am Sinai wirksam war, die einzelnen Patriarchen sind Typen wahrer Frömmigkeit und können deshalb als *νόμοι ἄγραφοι*[4] oder als *ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι*[5] bezeichnet werden. Erst dann geht er dazu über, von dem Dekalog und den Einzelgesetzen zu handeln. Auf diese Weise bespricht er den ganzen Pentateuch unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes und gibt damit eine Rechtfertigung für die Bezeichnung der fünf Bücher Mosis als Thora oder *νόμος*. Nach dem eben Gesagten gliedert sich das Werk in drei Hauptteile: 1. die Weltschöpfung; 2. die Lebensbeschreibungen der Patriarchen; 3. die mosaische Gesetzgebung.[6]

mente 35—105, im Genesiskommentar des Prokopios von Gaza nachgewiesen. Auch Ambrosius hat diese Schriften Philons viel benützt: vgl. die Parallelstellen bei Aucher II.

[1] Quaest. in Exod. II 84 p. 525 Aucher: *nobis tamen verborum paucitas amabilis est, et quod olim dictum fuit, satis iuvat ad memoriam.*

[2] Vgl. oben Bd. I[6] 80 f.

[3] Solche Einführungsformeln sind: *διὰ τί φησιν, τί ἐστιν, διὰ τί φησιν* u. ä.

[4] De decal. 1 § 1 II p. 180 M.

[5] De Abrah. 1 § 5 II p. 2 M.

[6] Auf diese Gliederung weist Philon selbst hin. De praemiis et poenis 1 § 1 II p. 408 M.: *τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε, τὴν μὲν περὶ κοσμοποιίας, τὴν δὲ ἱστορικήν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικήν.* An einer anderen Stelle, De vit. Mos. II 8 § 46 II p. 141 M. stellt er die beiden ersten Teile als *ἱστορικὸν μέρος* dem von Gebot und Verbot handelnden Teil gegenüber.

Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας (De opificio mundi).[1] Da man diese Schrift früher für den ersten Teil der Legum allegoriae hielt, so wurde sie an den Anfang des allegorischen Kommentars und damit in den Ausgaben an die Spitze aller Werke gestellt. Aber während das erste Buch der Legum allegoriae sich gar nicht direkt an die Schrift von der Weltschöpfung anschließen würde,[2] ist am Anfang des Lebens Abrahams ausdrücklich auf die Schrift *Περὶ κοσμοποιίας* als die zunächst vorhergehende Schrift hingewiesen.[3] Auch ihrem Inhalt nach paßt sie nicht zu dem 192
allegorischen Kommentar, in dem die symbolische Deutung der einzelnen Stellen und ihre Beziehung zur Psychologie und Ethik des Menschen stets die Hauptsache ist. In unserer Schrift dagegen wird der biblische Schöpfungsbericht als die Vorbereitung auf die Gesetzgebung und im Hinblick auf diese behandelt; sie bildet also mit Recht die Einleitung des ganzen Werkes.[4] Die Schrift zeigt starke Beeinflussung durch die griechische Philosophie, namentlich durch die Lehre Platons von der Weltbildung,[5] durch die stoische Theologie und Ethik und durch die pythagoreische Zahlensymbolik.[6] Als die fünf Hauptlehren, die aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu entnehmen seien, gibt Philon am Schlusse seiner Schrift[7] folgende an: 1. Die Lehre von der Existenz Gottes (gegen die Gottesleugner); 2. die Lehre von der Einzigkeit Gottes (gegen die Anhänger des Polytheismus); 3. die Lehre von der Erschaffung der Welt (gegen die Vertreter der Ewigkeit der Welt); 4. die Lehre von der Einzigkeit der Welt (gegen die Annahme von vielen Welten); 5. die Lehre von der göttlichen Vorsehung (gegen die Lehre von der *ἀπραξία* Gottes).[8]

Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων ⟨α'⟩, ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ (De Abrahamo).[9] Die Lebensbeschreibung Abrahams eröffnet die Reihe der Biographien weiser Männer, die als *νόμοι ἄγραφοι*

[1] I p. 1—42 M.

[2] L. Massebieau 37[2].

[3] De Abrah. 1 § 2 II p. 1 M.: *ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιία διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν.* Vgl. auch De Abrah. 2 § 13 mit De opific. mundi 15 §§ 47 ff.

[4] Wenn Euseb. Praep. evang. VIII 12, 22 ein Zitat aus dem Buche mit den Worten einführt *ἀπὸ τοῦ πρώτου τῶν εἰς τὸν νόμον*, so darf daraus nicht mit Schürer III[4] 663 und L. Cohn, Phil. Alex. opp. I p. LXXXV (vgl. dagegen dens., Einteilung und Chronologie 407) geschlossen werden, daß schon damals das Buch an die Spitze des allegorischen Kommentars gestellt war: vielmehr darf daraus vielleicht entnommen werden, daß der Gesamttitel der systematischen Darstellung des mosaischen Gesetzes *τὰ εἰς τὸν νόμον* war. In dem Schriftenverzeichnis H. E. II 18 nennt Eusebios allerdings nur Sondertitel einzelner Teile des Werks; unter ihnen fehlt der Titel *Περὶ κοσμοποιίας* ebenso wie mancher andere. Gegen C. Siegfrieds (Ztschr. f. wiss. Theol. 17, 1874, 565) Vermutung, Philon selbst habe später die Schrift *Περὶ κοσμοποιίας* an die Spitze des allegorischen Kommentars gestellt, L. Cohn, Einteilung und Chronologie 407[24].

[5] Die Abhängigkeit von Platon zeigt sich besonders auch in Philons Angaben über die Beschaffenheit des Erdinnern: O. Stegmann, Die Anschauungen des Mittelalters über die endogenen Erscheinungen der Erde, Tüb. Diss., Leipz. 1913 (auch im Archiv für die Gesch der Naturwiss u. der Technik 4, 1913, 243 ff., 328 ff. 409 ff.), 7 ff.

[6] G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Diss Berlin 1905, 4 ff. (Philon ist von Poseidonios abhängig).

[7] De opif. m. 61 § 170 f. I p. 41 M.

[8] Sonderausgaben von J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung herausgegeben und erklärt, Berlin 1841 (mit sachlichem Kommentar); von L. Cohn, Philonis Alex. libellus de opificio mundi, Breslau 1889 (als Probe der neuen Gesamtausgabe).

[9] II p. 1—40 M. — Die Bezeichnung *α* fehlt in den Handschriften und bei Euseb. H. E. II 18, 4, ist also schon frühe weggefallen, da die übrigen Biographien nicht mehr als *νόμοι ἄγραφοι* bezeichnet wurden. Die Lesart *δικαιοσύνην* statt *διδασκαλίαν* bei Eusebios ist alte Korruptel.

der mosaischen Gesetzgebung vorhergingen. Im engeren Sinn sind solche Verkörperungen der ungeschriebenen Gesetze nur die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, von denen jeder einen anderen Weg darstellt, auf dem der Weise zur Tugend gelangt: Abraham ist Typus der *διδασκαλικὴ ἀρετή*, Isaak der *φυσικὴ ἀρετή*, Jakob der *ἀσκητικὴ ἀρετή*; sie zeigen also, daß man durch *μάθησις*, *φύσις* und *ἄσκησις* das höchste Ziel, die Tugend, erreichen kann.[1] In der Einleitung zum Leben Abrahams[2] bespricht aber
493 Philon, bevor er zu der größeren Trias[3] übergeht, die drei Vorläufer der Patriarchen Enos, Henoch und Noah, von denen Enos die Hoffnung, Henoch die Reue und Besserung, Noah die Gerechtigkeit vertritt. Andererseits tritt zu den drei Patriarchen, die durch ihr Leben das Ideal wahrer Frömmigkeit verkörpern, noch Joseph hinzu, als Typus des *Πολιτικός*, der sich auch in der wirklichen Welt richtig zu benehmen und klug zu handeln versteht. Somit hatte Philon in diesem zweiten Hauptteil des Werkes über das Gesetz alle Erzählungen der Genesis vom Sündenfall an behandelt. Erhalten sind aber nur die Lebensbeschreibungen Abrahams und Josephs, während die Isaaks und Jakobs schon frühe[4] verloren gegangen sind. In diesen Biographien verbindet Philon die ausschmückende Wiedergabe der biblischen Erzählungen mit allegorischer Deutung. So wird es bei Abraham als ein Beweis seiner Frömmigkeit gepriesen, daß er ohne zu zaudern dem Befehle Gottes gehorcht und seine Heimat verläßt. Allegorisch aber bedeutet die Auswanderung Abrahams, daß die Seele sich losmacht von der bei den Chaldäern herrschenden Verehrung der Gestirne und in Gott den Herrn und Lenker der ganzen Welt erkennt. In ähnlicher Weise wird zunächst Abraham im Gegensatz zu den ungastlichen Ägyptern wegen der den drei Männern erwiesenen Gastfreundschaft gerühmt. Aber da die gesprochenen Worte nur Symbole der geistigen Vorstellungen sind,[5] bringt Philon dann auch die allegorische Deutung: wenn die Seele gleichsam wie zur Mittagszeit von Gott erleuchtet wird, dann erhält sie eine dreifache Anschauung eines einzigen Gegenstandes: der Seiende erscheint zugleich auch als wohltätige und als herrschende Kraft. Wenn Abraham bereit ist, Isaak zu opfern, so ist das einerseits ein Beweis seiner hingebenden Frömmigkeit; andererseits aber bedeutet es, daß der Weise die Heiterkeit und Freude der Seele[6] Gott opfert, dem sie allein zukommt. In dieser Weise werden die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Abrahams sowohl ihrem Wortsinn nach historisch-psychologisch gewürdigt als auch allegorisch interpretiert.

Βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ (De Iosepho).[7] Im Leben Josephs verfährt Philon zunächst nach der gleichen Methode. So gibt er nach der

[1] Vgl. z. B. De Iosepho I § 1 II p. 41 M. — Zu den drei Quellen der Bildung (oder Tugend) vgl. Protagoras Fr. 3 Diels, die von W. Nestle, Philol. 70 (1911) 20 f. gesammelten Stellen des Isokrates, Plat. Men. p. 70a u. ä.: P. Shorey, *Φύσις, ἐπιστήμη, μελέτη*, Transactions of the Americ. philol. assoc. 40 (1909) 185 ff.: über Aristoteles vgl. Diog. Laert. V 18 und die Stellen bei O. Willmann, Aristoteles als Pädagog und Didaktiker, Berlin 1909, 77 ff.

[2] De Abrah. 2–9 (§§ 7—47).

[3] De Abrah. 10 § 48 II p. 8 M.

[4] Bereits Eusebios nennt die Schr. nicht.

[5] De Abrah. 24 § 119 II p. 18 M.: *σύμβολα τὰ ἐν φωναῖς τῶν διανοιῶν μόνῃ καταλαμβανομένων ἐστίν.*

[6] Isaak bedeutet „Lachen".

[7] II p. 41—79 M. Die Handschr. bieten im Titel teils *βίος πολιτικός* teils *βίος πολιτικοῦ*, Euseb. H. E. II 18, 6 steht nur *ὁ πολιτικός*.

Erzählung der Jugendgeschichte Josephs im Anschluß an seinen Namen[1] eine allegorische Deutung: der Staatsmann, dessen Typus Joseph ist, ist nur ein Anhang (*προσθήκη*) des nach dem Naturgesetz lebenden Weisen, und die Einzelstaaten mit ihrer Mannigfaltigkeit von Gesetzen sind nur Zusätze zu dem einen Weltstaat, in dem der *ὀρθὸς λόγος* herrscht.[2] Auch die Erlebnisse Josephs in Ägypten werden zumeist allegorisch gedeutet. Aber in dem zweiten Teil der Schrift (von 27 § 157 an) begnügt sich Philon mit ausschmückender Erzählung der in der Genesis berichteten Ereignisse. — Das in den Ausgaben hier folgende Leben Mosis gehört, wie oben § 665 erwähnt, nicht zu dieser Schriftengruppe, sondern zu den historisch-apolo- 494
getischen Schriften.

Περὶ τῶν δέκα λογίων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσίν (De decalogo).[3] Die Anfangsworte der Schrift zeigen, daß sie sich direkt an die Patriarchenbiographien anschließt. In der Einleitung beantwortet Philon zuerst die Frage, warum das Gesetz in der Wüste gegeben sei, erörtert dann ausführlich die Bedeutung der Zehnzahl, die Art der Offenbarung des unkörperlichen Gottes, den Grund, warum in Gebot und Verbot nur einer angeredet wird, und schildert die wunderbaren Erscheinungen am Sinai. Im Hauptteil erläutert er dann der Reihe nach die zehn Gebote, die unmittelbar von Gott selbst stammen, während die Einzelgesetze durch Moses gegeben sind. Zum Schluß erörtert er die Frage, warum den zehn Geboten keine Strafbestimmungen gegen die Übertreter angefügt sind.

Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων α′ β′ γ′ δ′ (De specialibus legibus libri I—IV).[4] In der Schrift über die Einzelgesetze sucht Philon die Vortrefflichkeit jeder einzelnen Vorschrift des mosaischen Gesetzes durch Vernunftgründe zu beweisen. Hierbei macht er verhältnismäßig selten von allegorischer Deutung Gebrauch: auch bei Gesetzen, die er in anderen Schriften allegorisch deutet, begnügt er sich hier mit dem Wortsinn.[5] Es hängt das jedenfalls damit zusammen, daß sich diese Schrift nicht nur an jüdische, sondern auch an heidnische, dem Judentum freundliche Leser richtet, die seiner Ansicht nach für den tieferen Sinn noch nicht reif sind.[6] Die große Masse von Einzelgesetzen ordnet er in der Weise, daß er sie ihrem Inhalt nach auf die zehn Gebote des Dekalogs verteilt. Indem je zwei oder drei von diesen in einem Buch behandelt werden, gliedert sich die ganze Schrift in vier Bücher. Diese schon durch Eusebios bezeugte Einteilung in vier Bücher ist erst in der Ausgabe L. Cohns richtig her-

[1] *Ἰωσήφ* = *κυρίου πρόσθεσις* De Ios. 6 § 28.

[2] De Ios. 6 §§ 28—31.

[3] II p. 180—209 M. — Der Titel lautet bei Euseb. H. E. II 18, 5 *Περὶ τῶν δέκα λογίων*, in einer Handschrift *Περὶ νόμων ἰδέας*. — Außer den in L. Cohns Ausgabe benützten Handschriften kommt für die Textherstellung noch in Betracht die Palimpsesthandschrift Vatic. graec. 316, über die L. Cohn, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1905, 36—52 und Phil. Alex. opp. V p. V—VII berichtet hat.

[4] II p. 210—374 M. — Der Gesamttitel nur in R (= Vatic. graec. 316); L. Cohn, Phil. Alex. opp. V p. XIX. Euseb. H. E. II 18, 5 steht statt dessen: *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α′ β′ γ′ δ′*. Dies scheint aber nur nach den Titeln der einzelnen Bücher gebildet zu sein.

[5] Vgl. I. Heinemann in Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Uebersetzung, herausg. von L. Cohn II (Breslau 1910), 4.

[6] I. Heinemann ebenda 4 f.; L. Cohn ebenda 316.

gestellt, während in den meisten Handschriften und den älteren Ausgaben die Bücher auseinandergerissen und die einzelnen Abschnitte unter besonderen Titeln überliefert sind. Die vier Bücher sind folgende:

1. *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο κεφάλαια τῶν δέκα λογίων, τό τε μὴ νομίζειν ἕξω τοῦ ἑνὸς θεοὺς ἑτέρους αὐτοκρατεῖς καὶ τὸ μὴ χειρόκμητα θεοπλαστεῖν.*[1] Dieses erste Buch enthält folgende sieben Kapitel, die (zum Teil unter falschen Titeln) in den früheren Ausgaben als selbständige Schriften erschienen: *Περὶ περιτομῆς* (De circumcisione).[2] *Οἱ περὶ μοναρχίας νόμοι* (De monarchia).[3] *Περὶ ἱεροῦ* (De templo), *Περὶ ἱερέων* (De sacerdotibus), *Ἔφα ἱερέων* (De sacerdotum honoribus), *Περὶ ζώων τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας καὶ τίνα τῶν θυσιῶν τὰ εἴδη* (De victimis),[4] *Περὶ θυόντων* (De sacrificantibus oder De victimas offerentibus).[5] Wie schon die Titel zeigen, hat Philon unter den beiden ersten Geboten (Verbot der Vielgötterei und der Verehrung von Götzenbildern Exod. 20, 3. 4) alle Einzelgebote über den Gottesdienst, über die Priester und die Opfer behandelt. An erster Stelle aber, ohne Zusammenhang mit den zehn Geboten, hat er das Gebot begründet, das bei den Griechen am meisten Anstoß erregte, das der Beschneidung. Die Rücksicht auf die nichtjüdischen Leser zeigt sich deutlich darin, daß er die Bedeutung der Beschneidung als Bundeszeichens gar nicht erwähnt, sondern sie nur durch gesundheitliche und symbolische Gründe als vernünftig nachzuweisen sucht.[6] Seine Ausführungen sind besonders deswegen lehrreich, weil er nicht nur die Vorschriften des mosaischen Gesetzes bespricht, sondern auch von dem zu seiner Zeit geltenden Kultus und Gewohnheitsrecht redet.[7] Auch über die sakrale und rechtliche Terminologie des Hellenismus geben diese Schriften wertvollen Aufschluß.

2. *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον, τὸ περὶ εὐορκίας καὶ σεβασμοῦ τῆς ἱερᾶς ἑβδόμης καὶ γονέων τιμῆς.* Von den drei Kapiteln dieses Buches (De iureiurando.[8] De septenario et diebus festis. De colendis parentibus)

[1] Ueber diesen Titel P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente 136; L. Cohn, Phil. Alex. opp. V p. XIX.

[2] Daß diese Schrift die Reihe der Bücher De specialibus legibus eröffnet, zeigen ihre Anfangsworte.

[3] Einige Handschriften und die älteren Ausgaben unterscheiden zwei Bücher *Περὶ μοναρχίας*, von denen sich das zweite aus den Schriften *Περὶ ἱεροῦ* (= De monarchia II 1—3) und *Περὶ ἱερέων* (= De monarchia II 4—15) zusammensetzt. Die richtigen Titel werden zum Teil auch bezeugt durch die armenische Uebersetzung, in der vom ersten Buch der Spezialgesetze die Kapitel *Περὶ ἱερέων* und *Ἔφα ἱερέων* ganz und von *Περὶ θυόντων* der Schlußabschnitt (S. 69, 1—84, 8 Cohn) erhalten sind; P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente 136 f.; L. Cohn, Phil. Alex. opp. V p. XII sq.

[4] Dies ist die einzige Schrift, deren Titel Euseb. H. E. II 18, 5 neben dem Haupttitel (vgl. S. 641, 3) erwähnt. — Die Schrift erscheint in L. Cohns Ausgabe zum erstenmal vollständig; das fehlende Stück (S. 43, 11 bis 47, 6 Cohn) hatte P. Wendland entdeckt und (Neu entdeckte Fragmente 8, 19 bis 14, 5) zum erstenmal herausgegeben.

[5] In diesem Kapitel fehlte bisher ein Stück (S. 67, 20—68, 22 Cohn), das mit einem Abschnitt aus der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini zu einem neuen Traktat verbunden worden war; vgl. oben S. 632. Die richtige Ordnung ist hier und in der Schrift De victimis auch durch die Palimpsesthandschrift (s. oben S. 641, 3) bezeugt.

[6] G. Heinrici, Theol. Lit.ztg. 36 (1911) 714.

[7] B. Ritter, Philo und die Halacha. Leipzig 1879, 107—116.

[8] Ueber die Quellen für Philos Lehre vom Eid (teils stoische Philosophie teils jüdische Volksanschauung) handelt J. Heinemann in Judaica, Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtstag, Berlin 1912, 108—118.

enthielt die Editio princeps nur das erste; von dem zweiten Kapitel gab einen Teil, vermehrt um die Exzerpte des Niketas aus diesem Buche Philons, D. Höschel[1] heraus; den fehlenden Teil des zweiten Kapitels und das dritte veröffentlichte zuerst A. Mai;[2] schließlich gab C. Tischendorf[3] das ganze Buch heraus. Weitaus den größten Teil dieses Buches bilden die Bestimmungen über den Sabbat und die Feste.[4] Im Zusammenhang mit der Besprechung des Jubeljahres werden auch die biblischen Vorschriften über das Erbrecht behandelt.

3. *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ ἕκτον καὶ τὸ ἕβδομον, τὸ κατὰ μοιχῶν καὶ παντὸς ἀκολάστου καὶ τὸ κατὰ ἀνδροφόνου καὶ πάσης βίας.*[5] Die Deutung, die Philon hier von den biblischen Vorschriften gibt, ist vielfach von griechischen Anschauungen, besonders von [gr]der stoischen Ethik, beeinflußt.

4. *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ ὄγδοον καὶ τὸ ἔνατον καὶ τὸ δέκατον, τὸ περὶ τοῦ μὴ κλέπτειν καὶ ⟨μὴ⟩ ψευδομαρτυρεῖν καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν, καὶ περὶ τῶν εἰς ἕκαστον ἀναφερομένων, καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς δέκα λογίοις ἁρμόζει, ὅ ἐστι τῆς ὅλης συντάξεως ⟨τέλος⟩.*[6] Das Buch zerfällt, wie aus dem Titel selbst hervorgeht, in vier Kapitel: *Περὶ κλοπῆς, Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, Περὶ δικαιοσύνης.* In der Editio princeps war nur ein Teil des zweiten Kapitels (S. 221, 8—227, 3 Cohn) unter dem Titel *Τὰ περὶ δικαστοῦ* (De iudice) mitgeteilt; erst Mangey veröffentlichte das ganze Buch,[7] aber nur den ersten Teil unter dem Gesamttitel des Buches, das übrige unter den Sondertiteln *Τὰ περὶ δικαστοῦ* (De iudice), *Οὐκ ἐπιθυμήσεις* (De concupiscentia), *Περὶ δικαιοσύνης* (De iustitia), *Περὶ καταστάσεως ἀρχόντων* (De creatione principum). Das Buch enthält außer der Erörterung über die drei letzten Gebote noch einen umfangreichen Abschnitt über die Gerechtigkeit. Das Gebot der Gerechtigkeit wie der übrigen gemeinnützigen Tugenden steht mit keinem der zehn Gebote in besonderer Beziehung, sondern gehört allen zehn Geboten zu.[8] Nach einem Abschnitt über allgemeine Bestimmungen, in dem die Erörterung über die *ἄγραφοι νόμοι* beachtenswert ist,[9] sind hier manche Einzelbestimmungen, z. B. über die Einsetzung von Beamten, über die Paarung verschiedenartiger Tiere, über das Verhalten im Kriege, besprochen. In

[1] Philo Iudaeus de septenario. Eiusdem fragmenta II e libro de providentia. Omnia e codd. mss. nunc primum edita a Davide Hoeschelio, Augsburg 1614; über diese Ausgabe L. Cohn, Phil. Alex. opp. V p. XXI bis XXIV.

[2] Philonis Iudaei de cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Iona, editore ac interprete A. Maio, Mailand 1818 (auch in Classic. auctor. tom. IV, Rom 1831, 402—429).

[3] Philonea inedita (vgl. oben S. 633, 1), 1—83.

[4] Zur Erklärung der Schrift De septenario: L. Treitel, Philonische Studien, Breslau 1915, 6—65 (= Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 47, 1903, 214 ff. 317 ff. 399 ff. 490 ff.).

[5] Der erste Teil der Schrift (§§ 1—64) ist auch in armenischer Uebersetzung erhalten; L. Cohn, Phil. Alex. opp. V p. XII f. — In den Handschriften tragen viele Abschnitte besondere Titel, z. B. *Περὶ φθορᾶς, Κατὰ ἀνδροφόνων, Περὶ ἀκουσίων φόνων, Κατὰ τῶν οἰκέτας κτεινόντων* u. a.

[6] So stellt L. Cohn den Titel auf Grund der Handschriften S und M, die allein das ganze Buch enthalten, und des Titelverzeichnisses in Vindob. theol. gr. 29 her.

[7] Aus S = Cod. Seldenianus = Bodleianus 3400.

[8] De special. leg. IV (De concup. 12) § 133 II p. 358 M.: *τοῖς δέκα λογίοις ἁρμόττοντα.* Vgl. auch den Titel des Buchs.

[9] De special. leg. IV (De iust. 3) § 149 f. II p. 360 f. M.

engem Zusammenhang mit diesem Schluß des vierten Buches der Spezialgesetze, nur aus buchtechnischen Gründen abgetrennt, stehen noch zwei Bücher, die man als Anhang zu den Büchern über die Spezialgesetze bezeichnen kann.

Περὶ τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς, περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας.[1] Diese Schrift umfaßt — dem Titel entsprechend — die drei in den früheren Ausgaben selbständigen Traktate
497 De fortitudine, De caritate, De paenitentia.[2] Außerdem gehört aber auch dazu die Schrift *Περὶ εὐγενείας* (De nobilitate),[3] die vielleicht ursprünglich nur einen Abschnitt der jetzt auffallend kurzen Abhandlung De paenitentia bildete.[4] Die Zusammengehörigkeit dieser vier Traktate stand bis vor kurzem nicht fest. L. Massebieau hatte nämlich im Anschluß an ältere Forscher zu beweisen gesucht,[5] daß nur die Schrift *Περὶ ἀνδρείας* noch zu den Büchern über die Spezialgesetze gehöre, während die übrigen Traktate ein Anhang zur Vita Mosis seien.[6] Aber P. Wendland[7] hat auf Grund der handschriftlichen Überlieferung, des Inhalts und der fortlaufenden Benützung der Traktate durch Clemens Alexandrinus ihre Zusammengehörigkeit erwiesen. In dem Traktat über die Tapferkeit ist zunächst das Wesen der wahren und der falschen Tapferkeit erörtert; dann werden die Vorschriften des mosaischen Gesetzes über den Kriegsdienst besprochen. Die Schrift über die Menschenliebe zeigt vor allem die Tendenz, das jüdische Volk gegen den Vorwurf der *μισανθρωπία*[8] zu verteidigen. Zu diesem Zweck werden alle humanen Vorschriften des mosaischen Gesetzes eingehend erörtert. Der Schluß der Schrift, der vor Hochmut warnt, scheint einen versteckten Angriff auf Caligula zu enthalten. In der Schrift über die Reue verwendet Philon die Worte Mosis, die zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit ermahnen, zu einer Aufforderung an die Heiden, den Götzendienst zu verlassen und sich zur wahren Religion zu bekehren. Die Abhandlung über den Adel dagegen verteidigt auf Grund des stoischen Satzes *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς εὐγενής* die Gleichberechtigung der Proselyten gegenüber dem jüdischen Nationalstolz.[9] Daß der wahre Adel nicht auf der Geburt beruhe, wird durch Beispiele sittenloser Männer aus edlem Geschlecht und tugendhafter Männer und Frauen unedler Herkunft bewiesen. Mit der Bemerkung,

[1] So lautet der Titel in der ältesten Handschrift, S (ähnlich auch Euseb. H. E. II 18, 2: *Περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψεν Μωυσῆς*; die Sacra Parallela zitieren: *Φίλωνος ἐκ τοῦ περὶ ἀρετῶν* oder *ἐκ τοῦ περὶ τριῶν ἀρετῶν*); die übrigen Handschriften dagegen haben: *Περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας.* Daß es aber je an dieser Stelle eine Schrift *Περὶ εὐσεβείας* gegeben habe, ist sehr unwahrscheinlich (gegen L. Cohn besonders E. Schürer III[4] 671[101]); vielmehr scheint der Titel nur aus den mißverstandenen Worten *τὴν δ' εὐσέβειαν ἀγγενεστάτην . . . ἐπιοκεπτέον φιλανθρωπίαν* (De virtut. § 51 — De carit. I II p. 383 M.) erschlossen. Jedenfalls müßte die Schrift schon sehr frühe verloren gegangen sein, da bereits Clemens Alexandrinus sie nicht kannte (vgl. die Zusammenstellung P. Wendlands, Hermes 31, 1896, 443—456).

[2] II p. 375—407 M.

[3] II p. 437—444 M.

[4] P. Wendland, Hermes 31 (1896) 443.

[5] a. a. O. 38—41; 49—54.

[6] Vor allem wegen der einleitenden Worte von De caritate, in denen auf die Vita Mosis verwiesen wird.

[7] Hermes 31 (1896) 435—456.

[8] Vgl. oben S. 540.

[9] P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (in P. Wendland u. O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895) 51; ders., Hermes 31 (1896) 442.

daß jeder für seine eigenen Verdienste oder Fehler, nicht für die seiner Vorfahren Lohn oder Strafe finde, leitet Philon zu der folgenden Schrift über.

Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων (De praemiis et poenis) und *Περὶ ⟨εὐλογιῶν καὶ⟩ ἀρῶν* (De benedictionibus et exsecrationibus).[1] Die Schrift ist nicht vollständig erhalten. Nachdem an den Beispielen des Enos, Henoch, Noah, der drei Erzväter, des Moses und der Söhne Jakobs gezeigt war, wie Gott die Frömmigkeit belohnt (§§ 1–67 Cohn), bricht die Abhandlung über die Strafen der Gottlosen mitten in der Schilderung der Geschicke der Rotte Korah unvermittelt ab (§ 78). Nach einer, wie es scheint, ziemlich großen Lücke beginnt der Text mitten in dem Abschnitt über die Segenssprüche, der vor allem im Anschluß an Lev. 26, 3–13 und Deut. 28, 1–14 behandelt wird (§§ 79–126):[2] ihm folgt (§§ 127–161) der über die 498
Flüche (Lev. 25, 14–43; Deut. 28, 15–68). Mit trostreichen Verheißungen für die Bußfertigen (§§ 162–172) schließt das Buch und damit überhaupt die historisch-exegetische Darstellung der mosaischen Gesetze.

673. 3. Die historisch-apologetischen Schriften. a) *Περὶ βίου Μωυσέως α′ β′* (De vita Mosis I–III).[3] Wie schon die einleitenden Worte zeigen, ist die Schrift für heidnische Leser bestimmt, die mit dem Leben des jüdischen Gesetzgebers auf diese Weise bekannt gemacht werden sollen, nachdem die hellenischen Schriftsteller, vielleicht aus Neid, nicht von ihm geredet haben. So erzählt das erste Buch die Lebensgeschichte Mosis und zeigt, wie er sich als Führer des Volkes bewährt; das zweite Buch dagegen schildert ihn in seiner Wirksamkeit als Gesetzgeber, Priester und Prophet. Die Schrift ist im ersten Teil ein echter hellenistischer *βίος*:[4] der Held der Erzählung ist idealisiert, die Darstellung durch eingelegte Reden, allgemeine Reflexionen oder Sentenzen ausgeschmückt oder auch durch pikante Ausmalung einzelner Szenen[5] interessanter gemacht.

[1] II p. 408–437 M. — Die Handschriften bieten die Schrift in zwei Teilen mit den Ueberschriften: *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* und *Περὶ ἀρῶν*, Eusebios dagegen hat H. E. II 18, 5 den Titel: *Περὶ τῶν προκειμένων ἐν τῷ τόμῳ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἄθλων, τοῖς δὲ πονηροῖς ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν.* Aber der Inhalt (s. oben) lehrt, daß diese Titel unvollständig sind; es fehlt eine Ueberschrift für den am Anfang verstümmelten Teil über die Segenssprüche. Aus ihm zitieren aber die Sacra Parallela (S. 359, 18 Cohn) ein Stück mit dem Lemma: *Φίλωνος ἐκ τοῦ περὶ εὐχῆς καὶ εὐλογιῶν* (die beiden Begriffe sind identisch; vgl. § 79 Cohn). Wahrscheinlich hatte das Buch ursprünglich die beiden Kapitel *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* und *Περὶ εὐλογιῶν καὶ ἀρῶν*. Nachdem Titel und Anfang des zweiten Kapitels verloren gegangen waren, wurde der unvollständige Titel *Περὶ ἀρῶν* eingesetzt; Berl. phil. W.schr. 27 (1907) 1347.

[2] Ueber die Schilderung eines glücklichen Zeitalters De praem. et poen. 85 ff. vgl. J. Kroll, Hermes 50 (1915) 139 ff.

[3] II p. 80–179 M. — Die Schrift ist in den Handschriften und Ausgaben in drei Bücher geteilt; aber Philon selbst bezeugt De carit. 1 (= De virtut. § 52) II p. 383 f. M., daß sie nur zwei Bücher hatte, und eine Katene zitiert Stellen aus dem angeblichen dritten Buche mit dem Lemma: *ἐκ τοῦ περὶ τοῦ Μωυσέως βίου λόγου δευτέρου*: L. Cohn, Phil. Alex. opp. IV p. XXX sq. Was jetzt als Buch II und III gezählt wird, bildete also ursprünglich zusammen das zweite Buch. Am Schlusse des Buches, das jetzt als zweites gezählt wird, ist ein größeres Stück verloren gegangen; vgl. L. Massebieau S. 42–48, der aber daraus die Kürze dieses Buches erklärt und an der Zählung von drei Büchern festhält; dagegen P. Wendland, Hermes 31 (1896) 440 f. Anm.; L. Cohn, Einteilung und Chronologie 416. — Im Katalog des Eusebios ist das Buch nicht erwähnt, dagegen zitiert es Clemens Alexandrinus, Strom. I 153, 2 (vgl. auch Strom. II 100, 3).

[4] P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2] 205, 2.

[5] De vita Mos. I 53 § 292 ff. II p. 127 M.; ähnlich auch De fortit. 7 (= De virtut. § 34) ff. II p. 381 M. und Ioseph. Ant. IV 6, 6 §§ 126 ff.

Im zweiten Teil nimmt die allegorische Auslegung, namentlich bei Beschreibung der Stiftshütte und der Kultgeräte, sowie die Zahlensymbolik einen breiten Raum ein.

b) *Περὶ Ἰουδαίων* oder *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων*.[1] Von dieser Schrift hat Eusebios nur ein Bruchstück erhalten,[2] die Schilderung des frommen Lebens der Essener, die gut in eine Verteidigungsschrift paßte. Denn der den Juden oft gemachte Vorwurf der *ἀμιξία* und *μισανθρωπία* konnte kaum besser widerlegt werden als durch den Hinweis auf das in den Essenern verkörperte Ideal der *κοινωνία* und *φιλανθρωπία*. Darum haben L. Massebieau,[3] P. Wendland[4] und R. Treplin[5] mit Recht die Echtheit des Fragments verteidigt. Der Vergleich mit den Angaben des Iosephos über die Essener zeigt freilich, daß Philon bei der Schilderung der Sekte vielfach mehr sein eigenes Frömmigkeitsideal als die geschichtliche Wirklichkeit zu Wort kommen ließ.[6] Diese Apologie ist aber wahrscheinlich nur das unter dem Sondertitel *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* oder *Περὶ Ἰουδαίων λόγος* veröffentlichte 1. Buch der im folgenden besprochenen *Ὑποθετικά*.[7]

c) *Ὑποθετικά* in mindestens zwei Büchern. Wir kennen diese Schrift nur aus Eusebios, der vier Fragmente aus ihr mitteilt.[8] In dem ersten
499 spricht Philon von dem Auszug aus Ägypten und der Eroberung Palästinas, wobei er Moses gegen den Vorwurf, er sei ein *γόης καὶ κέρκωψ λόγων*[9] gewesen, verteidigt; in dem zweiten gibt er einen kurzen Abriß der mosaischen Gesetzgebung, wobei er das spezifisch Jüdische zurücktreten läßt und die allgemeinen sittlichen Vorschriften hervorhebt. J. Bernays[10] erklärte deshalb, der Titel bedeute „Ratschläge, Ermahnungen". Aber diese Erklärung berücksichtigt nur einen Teil der Fragmente und wird den Worten, mit denen Eusebios die Bruchstücke einführt, nicht gerecht; darum haben L. Massebieau[11] und P. Wendland[12] die von J. Bernays bekämpfte Deutung Fr. Vigiers[13] „Annahmen, Voraussetzungen" wieder aufgenommen: Philon führe die Verteidigung des jüdischen Volkes so, daß er sich in seiner Beweisführung auf den Standpunkt seiner Gegner stelle und die Vorzüge seines Volkes unter den verschiedensten Voraussetzungen oder Annahmen

[1] Der erste Titel im Schriftenkatalog Euseb. H. E. II 18, 6 (*ὁ περὶ Ἰουδαίων αὐτῷ συνταχθεὶς λόγος*); der zweite vor einem Bruchstück Praep. evang. VIII 10, 19.

[2] Praep. evang. VIII 11.

[3] a. a. O. 61—65.

[4] Archiv f. Geschichte d. Philosophie 5 (1892) 230 f.; Jahrbb. f. d. cl. Philol. Suppl.bd. 22 (1896) 702[3].

[5] Theol. Stud. u. Krit. 73 (1900) 50—57.

[6] H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I, Leipzig 1914, 83—100.

[7] B. Motzo, Le *Ὑποθετικά* di Filone, Atti della R Accademia delle Scienze di Torino 47 (1912) 556 ff.

[8] Praep. evang. VIII 6. 7; er führt sie VIII 5. 11 ein: *Πρῶτα δὲ ἀθρόα Φίλωνος τὰ περὶ τῆς ἀπ' Αἰγύπτου ποριείας τῶν Ἰουδαίων, ἣν πεποίηται Μωσέως ἡγουμένου, ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος ὧν ἐπέγραψεν Ὑποθετικῶν, ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν ποιούμενος λόγον ταῦτά φησιν.* — Im Schriftenkatalog erwähnt Eusebios die Schrift nicht.

[9] Auch nach Ioseph. C. Apion. II 14 § 145 bezeichneten judenfeindliche Schriftsteller Moses als *γόης* und *ἀπατεών*.

[10] Monatsberichte d. Berl. Akad. 1876, 589—609 = Gesammelte Abh. I 262—282.

[11] a. a. O. 54—59.

[12] Jahrbb. f. cl. Philol. Suppl.bd. 22 (1896) 714 f. im Anschluß an A. Elter, De gnomolog. Graec. hist. 237 f.

[13] Im Kommentar zu Eusebios p. 355 b. — Die Deutung A. Ewalds (Geschichte des Volkes Israel[3] VI 278), dem L. Cohn, Einteilung und Chronologie 418 folgt („Mutmaßungen, Mutmaßliches"), wird von J. Bernays mit Unrecht als Wiederholung der Worte Fr. Vigiers bezeichnet; die beiden Deutungen sind wesentlich verschieden.

erweise.[1] B. Motzo (vgl. oben S. 646, 7) 569 ff. dagegen erklärt das Wort im Anschluß an die Bedeutung von *ὑπόθεσις* in Philons Legatio ad Gaium und an anderen Stellen wohl richtig mit „Anklagen, die gegen die Juden vor Gericht erhoben wurden". Dazu paßt auch gut die litterarische Form der Bruchstücke: die Beschuldigungen waren in Form einer Rede zurückgewiesen, und es ist die Vermutung berechtigt, daß Philon in den *Ὑποθετικά* die Reden veröffentlichte, die er zur Verteidigung seines Volkes vor Caligula zu halten keine Gelegenheit gehabt hatte. Für diese Vermutung sprechen auch die Worte, mit denen Eusebios die Bruchstücke einführt (vgl. S. 646, 8) und der apologetisch-polemische Inhalt. Während man bisher die *Ὑποθετικά* als identisch[2] mit der *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* oder als einen besonders betitelten Abschnitt derselben ansah, ist es wohl richtiger, mit B. Motzo (vgl. oben S. 646, 7) *Ὑποθετικά* als den Gesamttitel des Werks und *Ἀπολογία* als Sondertitel des 1. Buchs derselben anzusehen.

d) *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* (De vita contemplativa).[3] Diese enthält eine begeisterte Schilderung des Lebens der Therapeuten, der Verehrer des wahren Gottes,[4] die fern von den großen Städten, in der Einsamkeit, besonders in der Nähe des Mareotischen Sees, ein einfaches Leben führen und ihre Zeit fast ganz dem Studium der heiligen Schriften widmen. Eine ausführliche Beschreibung des großen therapeutischen Festes, das alle fünfzig Tage gefeiert wird, schließt die Schrift ab. Da Philon in seinen übrigen 500
Schriften von diesen Therapeuten nicht spricht, hat man vielfach die Schrift für eine spätere Fälschung gehalten und in der Schilderung der Therapeuten eine Verherrlichung des christlichen Mönchtums gesehen.[5] In der Tat zeigt das Leben der Therapeuten so große Ähnlichkeit mit dem der christlichen Mönche, daß schon Eusebios, der an der Autorschaft Philons nicht zweifelte, in der Schrift De vita contemplativa ein Zeugnis für das hohe Alter des christlichen Mönchtums sah und unter diesem Gesichtspunkt Auszüge aus der Schrift gab.[6] Seine Anschauung blieb in der Kirche herrschend,[7] und Philon war bei den Christen vor allem deswegen so angesehen, weil er diese wahrheitsgetreue Schilderung der ältesten Christenheit gegeben hatte. Die Auffassung des Eusebios, die auf den erfundenen

[1] E. Schürer III[4] 685 gibt die Auffassung L. Massebieaus und P. Wendlands mit „Unterstellungen, falsche Meinungen über die Juden, welche hier zurückgewiesen werden" nicht richtig wieder.

[2] So schon A. Ewald a. a. O.; neuerdings A. Elter a. a. O.; P. Wendland a. a. O. 703[1]; 714 f.

[3] II p. 471—486 M. — Statt des oben gegebenen Titels hat Eusebios (H. E. II 17, 3; 18, 7): *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν*, die Handschriften bieten meist *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῆς* (oder *ἀρετῶν*) *τὸ δ΄*, die älteste Handschrift (Paris. graec. 435) nur *Ἱκέται ἢ περὶ ἀρετῶν δ΄*, die armenische Uebersetzung nur *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*. Der Zusatz *περὶ ἀρετῶν δ΄* ist noch nicht sicher erklärt; jedenfalls ist er nicht ursprünglich. Er entstand wahrscheinlich unter dem Einfluß des Titels *Περὶ τριῶν ἀρετῶν κτλ.* (s. oben S. 644); vgl. E. Schürer, Theol. Lit.ztg. 20 (1895), 389 gegen F. C. Conybeares Erklärung (Philo about the Contemplative Life or the fourth book of the treatise concerning virtues ed. by Fred. C. Conybeare, Oxford 1895, 281 ff.). — Ueber eine Verwirrung im Text L. Cohn, Phil. Alex. opp. VI p. XI; ders., Hermes 51 (1916) 167 ff.

[4] Ueber die Polemik gegen den heidnischen Götzendienst J. Geffcken, Zwei christliche Apologeten XXIV—XXIX.

[5] So besonders P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, Straßburg 1879.

[6] H. E. II 17.

[7] Nur Photios denkt Cod. 104 an jüdische Philosophen.

Beziehungen Philons zum Christentum beruht, ist völlig unannehmbar. Aber auch der Versuch, die Schrift als eine christliche Fälschung aus der Zeit des Eusebios zu erweisen, ist mißglückt. Philon ist von L. Massebieau,[1] F. C. Conybeare[2] und vor allem P. Wendland[3] mit durchschlagenden Gründen als der Verfasser der Schrift erwiesen worden.[4] Dann kann sich aber die Schilderung nur auf eine jüdische Sekte, auf einen in der Einsamkeit lebenden Verein von philosophierenden Schriftgelehrten beziehen, denen Philon vielleicht manche Züge seines eigenen Ideals geliehen hat.[5] Vielleicht ist die Schilderung auch durch den Bericht Chairemons[6] über die Lebensweise ägyptischer Priester beeinflußt.[7]

Conybeare suchte zu zeigen, daß die Schrift mit der Schrift *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάιον* zusammengehört, auf die die Vita contemplativa in der ältesten Handschrift (Paris. graec. 435) unmittelbar folgt. Aber die Anfangsworte[8] zeigen, daß die Abhandlung die Fortsetzung zu einer anderen bildete, in der von den Essenern die Rede war. Das kann aber nicht, wie u. a. Lucius meinte, die Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* gewesen sein, in der die Essener nur als ein Beispiel unter vielen genannt werden. Mit mehr Wahrscheinlichkeit dachten Massebieau, Cohn und Wendland an die *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων*, aus der uns die oben
501 S. 646 besprochene Schilderung der Essener erhalten ist. Aber B. Motzo[9] zeigte, daß das aus verschiedenen Gründen nicht möglich ist. Zunächst ist die Schilderung der Essener in dem erhaltenen Fragment in sich abgeschlossen und abgerundet, andererseits aber zu kurz, als daß sie die Parallelschrift zu De vita contemplativa hätte bilden können. Ferner erfolgt die Schilderung nicht unter dem Gesichtspunkt, daß die Essener ebenso bewundernswerte Vertreter des *βίος πρακτικός* sind wie die Therapeuten des *βίος θεωρητικός*. Andererseits trägt die Schrift De vita contemplativa, obwohl ihr polemische Züge[10] nicht fehlen, nicht den Charakter

[1] Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes, Revue de l'histoire des religions 16 (1887) 170—198, 284—319.

[2] In seiner Ausgabe 258—358.

[3] Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Jahrbb. für class. Philol. Suppl bd. 22 (1896) 693—772; Berl. phil. W.schr. 15 (1895) 705—712 (über Conybeare).

[4] Die meisten neueren Forscher haben sich davon überzeugen lassen, z. B. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2[4] 382[3]; A. Harnack, Prot. Realenc.[3] XIX 680; W. Bousset, Religion des Judentums[2] 536 ff.; C. Weyman, Kirchl. Handlexikon II (München 1909) 1477 f.; nur E. Schürer hat an seiner Bekämpfung der Echtheit festgehalten: Theol. Lit ztg. 20 (1895) 385—391 (gegen F. C. Conybeare); 21 (1896) 313—316 (gegen P. Wendland); III[4] 688—691. Seine Gründe gegen die Echtheit sind vor allem: 1. Philon verrät sonst nirgends eine Kenntnis der Therapeuten; 2. die hier verherrlichte Weltflucht und Askese wird von ihm sonst nicht gebilligt; 3. die Verhöhnung von Platons Symposion (De vita cont. 7) widerspricht seiner Hochschätzung der platonischen Philosophie.

[5] H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I, Leipzig 1914, 148—157.

[6] Bei Porph. De abst. IV 6. 7; vgl. oben S. 369.

[7] P. Wendland Die Therapeuten 753 bis 756.

[8] De vita cont. 1: *Ἐσσαίων πέρι διαλεχθείς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον, . . ., αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων, ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος, τὰ προσήκοντα λέξω.*

[9] Un opera perduta di Filone (*περὶ βίου πρακτικοῦ ἢ Ἐσσαίων*), Atti della R. Accad. delle Scienze di Torino 46 (1911) 860—880. Vgl. auch L. Cohn, Phil. Alex. opp. VI p. IX f.; ders., Hermes 51 (1916) 164 ff.

[10] Polemik gegen heidnische Gebräuche zeigt sich besonders in der Gegenüberstellung der heidnischen Gelage und des Therapeutenfestes (De vita cont. 5—9; P. Wendland a. a. O. 704 ff.).

einer Verteidigungsschrift. Es ist daher anzunehmen, daß der Anfang von De vita contemplativa auf eine Schrift verweist, die völlig verloren ist. Sie hatte wohl den Titel *Περὶ βίου πρακτικοῦ ἢ Ἐσσαίων* und bildete mit ihrer Fortsetzung *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν* ein Ganzes, das etwa den Titel trug[1] *Τῶν παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφησάντων βίοι*.[2]

e) *Εἰς Φλάκκον* (Contra Flaccum).[3] Die Schrift erzählt von dem Statthalter Ägyptens A. Avillius Flaccus, der zuerst unter Tiberius sein Amt fünf Jahre lang (32—37 n. Chr.) tadellos verwaltete, dann aber unter Caligula die Juden in Alexandreia grausam verfolgte, bis er im Herbst 38 auf kaiserlichen Befehl seines Amtes entsetzt, nach der Insel Andros verbannt und dort getötet wurde. Die anschauliche Erzählung ist von der Tendenz beherrscht, zu zeigen, daß Gottes Vorsehung mit besonderer Treue über dem jüdischen Volke wache und jeden ihm angetanen Frevel streng strafe. Flaccus selbst muß auf der Insel Andros in Selbstgesprächen die Anschauung kundgeben, daß der jähe Glückswechsel, der ihn betroffen, nur die gerechte Strafe für das dem jüdischen Volke zugefügte Unrecht sei. Das traurige Schicksal des Flaccus ist mit besonderer Liebe ausgemalt. Hierbei zeigt sich Philon durch die Schilderungen des Buches Daniel beeinflußt, das ja auch durch eine Judenverfolgung, die des Antiochos Epiphanes, hervorgerufen wurde.[4] Die Anfangsworte der Schrift[5] zeigen, daß ihr eine Erzählung von den Judenverfolgungen unter Seianus vorhergegangen war.

f) *Πρεσβεία πρὸς Γάιον* (Legatio ad Gaium).[6] Diese Schrift, etwa doppelt so umfangreich als die gegen Flaccus, erzählt von den Greueltaten Caligulas, dann von den Judenverfolgungen in Alexandreia,[7] die durch die

[1] Vgl. Phot. Bibl. cod. 104: *ἀνεγνώσθησαν δὲ καὶ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφησάντων τήν τε θεωρητικὴν καὶ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν βίοι, ὧν οἱ μὲν Ἐσσηνοί, οἱ δὲ Θεραπευταὶ ἐκαλοῦντο.*

[2] Für die Herstellung des Textes kommen außer zahlreichen griechischen Handschriften und den Bruchstücken bei Eusebios (H. E. II 17 auch eine alte lateinische (in zwei Rezensionen; über die Hss. L. Cohn, Phil. Alex. opp. vol. VI p. XV ff.; hier p. XVIII ff. eine neue Ausgabe des lat. Textes) und eine armenische Uebersetzung in Betracht. Beide sind von F. C. Conybeare in seiner Ausgabe ediert und verwertet; vgl. dazu P. Wendland a. a. O. 696 bis 698. Die Spuren der Benützung durch Clemens Alexandrinus sind unsicher; vgl. den Apparat meiner Ausgabe zu Paed. II 2, 1; Strom. V 22; VII 3, 1. 4; 70, 1. — Eine englische Uebersetzung gab F. C. Conybeare, The Jewish Quarterly Review 7 (1895) 755 bis 769.

[3] II p. 517—544 M. — Die meisten Handschriften haben als Titel *Εἰς Φλάκκον*, eine Handschrift und Photios Cod. 105 *Φλάκκος ψευγόμενος* (die Photioshandschriften bieten *Φλάκκος ἢ Φλάκκον ψευγόμενος*, aber *Φλάκκον* ist wohl nur Verderbnis für *Φλάκκος*; vgl. S. Reiter, Phil. Alex. opp. vol. VI p. XLIII; *Φλάκκος* allein findet sich auch sonst als Titel; vgl. S. Reiter a. a. O.), die Sacra Parallela zitieren *ἐκ τοῦ* oder *ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον*, eine Handschriftenklasse hat den längeren Titel *Ἱστορία πάνυ ὠφελίμως καὶ τῷ βίῳ χρήσιμος τὰ κατὰ τὸν Φλάκκον ἥτοι περὶ προνοίας*. — Einige Erläuterungen zu der Schrift gibt J. Nicole, Rev. de philol. 22 (1898) 18—27; dazu U. Wilcken, Chrestomathie der Papyruskunde Nr. 13.

[4] U. Wilcken, Abh. d. k. s. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 27 (1909) 781. 1.

[5] *Ἑπτέρους μετὰ Σήιανον Φλάκκος Ἀουίλλιος διαδέχεται τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιβουλήν.*

[6] II p. 545—600. — So lautet der Titel in den Sacra Parallela; die besten Handschriften bieten: *Περὶ ἀρετῶν α ὅ ἐστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάιον*, die anderen *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάιον* oder den längeren Titel *Ἱστορία πάνυ χρήσιμος καὶ ὠφέλιμος περὶ τῶν κατὰ τὸν Γάιον καὶ τῆς αἰτίας τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας αὐτοῦ*, Photios hat Cod. 105 *Γάιος ψευγόμενος*. — Sonderausgabe (von S. F. N. Morus), Leipzig 1781, und zusammen mit Contra Flaccum von J. Ch. W. Dahl (mit Kommentar), Hamburg 1802.

[7] Es sind dieselben wie die in der Schrift gegen Flaccus erzählten; E. Schürer I[3] 498[1].

Weigerung der Juden, Caligulas Statue in ihren Synagogen aufzustellen, veranlaßt waren, sowie von der Tätigkeit jüdischer Gesandtschaften in Rom.[1] Mit der Schilderung des unbefriedigenden Verlaufs der den Juden von Caligula gewährten Audienz[2] schließt das Buch; aber seine letzten Worte weisen auf eine uns nicht erhaltene Fortsetzung hin.[3] Auch aus Eusebios wissen wir, daß die uns erhaltene *Πρεσβεία* nur der Teil eines
502 größeren Werkes von fünf Büchern[4] ist, in dem auch erzählt war, wie Seianus in Rom die Juden zu vernichten suchte und Pilatus in Palästina sie durch Maßnahmen gegen den Tempel in Aufregung versetzte. Da nach einer Stelle der Chronik[5] die Verfolgung unter Seianus im zweiten Buche des Werkes erzählt war, vermutet E. Schürer[6] folgende Disposition des Ganzen: Das erste Buch enthielt eine allgemeine Einleitung, das zweite die Bedrückungen durch Seianus und Pilatus, das dritte ist die uns erhaltene Schrift über Flaccus, das vierte die erhaltene Legatio ad Gaium, das fünfte enthielt die *παλινῳδία*. Aber L. Cohn[7] hat gegen diese Vermutung mit Recht Bedenken geltend gemacht, vor allem daß die gesamte Überlieferung die beiden Schriften Contra Flaccum und Legatio nur als zwei verschiedene Werke kennt und daß in der Legatio nirgends auf Contra Flaccum Bezug genommen ist. Es ist daher wahrscheinlicher, daß von der Schrift Contra Flaccum nur der Anfang verloren ist, in dem kurz von der Verfolgung durch Seianus die Rede war, und daß in der Legatio verschiedene Stücke aus den vier ersten Büchern der Schrift *Περὶ ἀρετῶν*[8] vereinigt sind, während die nicht erhaltene *παλινῳδία* das fünfte Buch bildete.

674. Die verlorenen Schriften Philons sind fast alle schon bei dieser Übersicht über die erhaltenen Schriften erwähnt worden; hier ist nur noch die Schrift *Περὶ ἀριθμῶν* zu nennen, auf die Philon selbst mehrfach verweist.[9] Ist diese Schrift auch verloren, so kennen wir doch die Zahlensymbolik Philons ziemlich genau aus den zahlreichen Stellen,[10] an denen er gelegentlich auf sie zu reden kommt. Ueber Bruchstücke aus uns unbekannten philonischen Schriften in Oxyrh. Pap. Nr. 1356 vgl. oben S. 632, 4.

Von unechten unter dem Namen Philons gehenden Schriften wurde bereits S. 586 der Liber antiquitatum biblicarum und S. 632 und 642, 5 die Schrift De mercede meretricis erwähnt. Zu nennen ist hier noch die Schrift *Περὶ κόσμου* (De mundo),[11] eine Kompilation aus echten Schriften

[1] Vgl. oben S. 625.

[2] Diese Schilderung hat eine merkwürdige Parallele erhalten in der Erzählung von einer Gerichtsverhandlung vor Kaiser Traian in Pap. Oxyrh. 1242 (vol. X, 1914, 112 ff.); vgl. W. Weber, Hermes 50 (1915) 47—92, bes. 72 ff.

[3] *Εἴρηται μὲν οὖν κεφαλαιωδέστερον ἡ αἰτία τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας Γάϊον* (die Weigerung ihn als Gott anzuerkennen)· *ἐστέον δὲ καὶ τὴν παλινῳδίαν* (d. h. die Wendung des Geschicks der Juden durch den Tod des Caligula).

[4] H. E. II 5, 1. 6. 7; 6, 1—3; 18, 8. Den Inhalt bildete nach 5, 1 *Τὰ κατὰ Γάϊον*, der Gesamttitel war nach 5, 6 *Πρεσβεία*, nach 6, 3 und 18, 8 *Περὶ ἀρετῶν*.

[5] ed. Schöne II 150 f. (hier wird als Gesamttitel *Πρεσβεία* angegeben).

[6] III[4] 679—682.

[7] Einteilung und Chronologie 422—424.

[8] W. Weber (a. a. O. 73 ff.) hat gezeigt, daß nicht von menschlichen Tugenden die Rede ist, sondern von der *ἀρετή* Gottes, die sich durch wunderbare Hilfe offenbart.

[9] De vita Mos. II (III) 11 § 115 II p. 152 M.; Quaest. in Gen. III 49 p. 224; IV 110 p. 331; IV 151 p. 359 Aucher; De opif. mundi 16 § 52 I p. 11 M.

[10] Vgl. oben S. 639, 6; 646.

[11] II p. 601—624 M.

Philons, besonders der Schrift *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*,[1] die von Aucher aus dem Armenischen herausgegebenen Predigten De Sampsone und De Iona,[2] deren Unechtheit schon A. F. Dähne[3] nachgewiesen hat, die von Origenes,[4] Eusebios[5] und Hieronymus[6] erwähnte *Ἑρμηνεία Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων* (Interpretatio Hebraicorum nominum), die vielleicht in ihrem Grundstock eine Sammlung der Etymologien aus Philons Werken enthielt und ihm deshalb zugeschrieben wurde.[7]

675. Philon hat in seiner Person die innigste Verbindung von Juden- 5083
tum und Griechentum vollzogen: er fühlte sich ganz als Jude und ganz als griechischer Philosoph. Von dem Doppelcharakter seiner Religionsphilosophie, von den unüberbrückbaren Gegensätzen der beiden Richtungen, die er vereinigen zu können glaubte, hatte er keine Empfindung. Obwohl er innerlich vom Hellenismus viel tiefer beeinflußt ist als Iosephos, ist er doch in seiner äußeren Haltung dem Judentum treuer geblieben als jener, und er hätte wohl den Vorwurf, daß er dem Glauben seiner Väter, der Religion seines Volkes aus Liebe zur griechischen Weisheit untreu geworden sei, mit Entrüstung zurückgewiesen. In der Tat ist er auch, wie alle jüdischen Hellenisten, im Herzen Jude geblieben. Das zeigt sich zunächst in seiner Stellung zu den heiligen Schriften seines Volkes. Sie sind für ihn Grundlage und Ausgangspunkt aller Spekulation; in den Worten Mosis, die in allen Einzelheiten inspiriert sind, findet er alle Weisheit beschlossen. Er sieht seine Hauptaufgabe darin, die Fülle von Weisheitslehren, die der Pentateuch enthält, aufzuzeigen und zugänglich zu machen. Mag er den „heiligen" Platon und die anderen Weisheitslehrer der Griechen noch so sehr bewundern, der Offenbarung Gottes gegenüber, wie sie im mosaischen Gesetz niedergelegt ist, haben sie alle doch nur sekundäre Bedeutung; das Beste, was sie bieten, ist von dort geflossen oder wenigstens auch dort zu finden. Er hält aber auch an den Gesetzen und Sitten seines Volkes fest. Mag er auch durch allegorische Interpretation den Geboten des mosaischen Gesetzes einen tieferen Sinn, eine geistige Bedeutung unterschieben, so behalten sie doch auch im Wortsinn ihre Geltung. Er will nichts mit einer Richtung zu tun haben, die in den gegebenen Gesetzen nur Symbole geistiger Dinge sehen will und ihre wörtliche Erfüllung unterläßt.[8] So verteidigt er jüdische Sitten und Gesetze gegen Andersgläubige und sucht sie als vernünftig und berechtigt zu erweisen. Auch von der einzigartigen weltgeschichtlichen Bedeutung seines Volkes ist er fest überzeugt; es ist dazu bestimmt, als priesterliches Volk zum Heile der ganzen

[1] F. Cumont, Philonis de aeternitate mundi p. XXVII: P. Wendland, Phil. Alex. opp. II p. VI—X.

[2] Aucher II p. 549—612 (vgl. oben S. 635, 10).

[3] Studien und Kritiken 6 (1833) 987 bis 989; J. Freudenthal, Die Flav. Iosephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch), Breslau 1869, 9—12, 141—147.

[4] Johanneskommentar II 33 § 197 Preuschen.

[5] H. E. II 18, 7.

[6] Lib. interpret. hebr. nom. p. 1 ed. Lagarde.

[7] Dem Origenes wird das Werk zugeschrieben Ps.Iust. Quaest. et resp. ad orthodoxos 82 86; E. Schürer III[4] 693—695. — Die Schrift De nominibus hebraicis in der oben § 627 erwähnten Ausgabe (Basel 1527) ist das Werk des Hieronymus.

[8] Vgl. bes. De migr. Abrah. 16 §§ 89 ff. I p. 450 M.; M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik 437 ff.; E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1907, 61—66.

Menschheit zu beten und zu opfern.[1] Er wollte dazu beitragen, die Religion des Judentums zu einer Art Weltreligion zu erheben.[2] Und obwohl er gern das zurückgezogene Leben eines Gelehrten und Weisen geführt hätte, weigert er sich doch nicht, in den schweren Kämpfen seines Volkes persönlich ihm zu dienen und als Führer einer Gesandtschaft vor den unberechenbaren Kaiser zu treten. Die Feinde seines Volkes aber verfolgt er mit fanatischem Hasse und frohlockt über ihren Untergang. So beweist er auch durch die Tat, daß er sich ganz zu dem jüdischen Volke rechnen darf.

Aber daneben ist er doch wieder fast im gleichen Maße Grieche. Schon daß er seine Kommentare an die griechische Übersetzung des Alten
504 Testaments anknüpft, ist bezeichnend. Wie weit er überhaupt der hebräischen Sprache mächtig war, ist fraglich.[3] Tiefgehend war seine Kenntnis des Hebräischen jedenfalls nicht, wenn er auch die Etymologie hebräischer Wörter seiner allegorischen Deutung dienstbar macht. Der Text aber, den er allen seinen Kommentaren zugrunde legt, ist der griechische. Dieser mit allen seinen Einzelheiten, seinen Akzenten und Lesezeichen ist die Grundlage seiner theologisch-philosophischen Erörterungen; die Berechtigung seiner Exegese am Urtext nachzuprüfen, kommt ihm gar nicht in den Sinn; denn die griechische Übersetzung ist ja in allen ihren Teilen unter göttlicher Eingebung entstanden.[4] Diese Hochschätzung des griechischen Bibeltextes entspricht aber ganz seiner eigenen Bildung. Seine Schriften zeigen, daß er die Bildung seiner Zeit in vollem Umfang in sich aufgenommen hat. In allen Gebieten der ἐγκύκλιος παιδεία weiß er gut Bescheid; in den griechischen Dichtern und Philosophen ist er sehr belesen und weiß seine Darstellung stets mit Reminiszenzen aus seiner Lektüre zu schmücken.[5] Die griechische Sprache[6] beherrscht er in hervorragendem Maße. In dem

[1] De vita Mos. I 27 § 149 II p. 104 M.; De Abrah. 19 § 98 II p. 15 M.; De special. leg. I §§ 97. 168. 190 II § 167.

[2] L. Treitel, Philonische Studien, Breslau 1915, 23. 83.

[3] C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 142 ff. — Ueber Philons Bibeltext, der besonders in den Handschriften U = Vatic. gr. 381 und F = Laur. 85, 10 oft von dem Text unserer Septuagintahandschriften abweicht und eine ältere Textform darstellt, H. E. Ryle (oben S. 543, 8); A. Schröder, De Philonis Alexandrini vetere testamento, Diss. Greifsw. 1907; P. Kahle, Theol. Studien u. Kritiken 88 (1915) 419 ff. Auffallend ist, daß Philon fast nur auf den Pentateuch Bezug nimmt; nur selten verwendet er Worte aus den Propheten, den Psalmen und den anderen Büchern. Damit hängt zusammen, daß man bei ihm spätjüdische Anschauungen und Berührungen mit den rabbinischen Bibelerklärungen nur selten findet. Vgl. L. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo, in Judaica, Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtstage, Berlin 1912, 304 ff. — In der Schrift B. Ritters, Philo und die Halacha, Leipzig 1879, ist die Verwandtschaft Philons mit der palästinensischen Halacha überschätzt; vgl. M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik S. 205. — Ueber Agada bei Philo L. Treitel (oben Anm. 2) 85—113.

[4] De vita Mos. II 7 §§ 37 ff. II p. 140 M.

[5] Vgl. die (durchaus nicht vollständige Zusammenstellung bei C. Siegfried 137 ff.

[6] Ueber Philons Sprache C. Siegfried 31 ff. (mit einem Glossarium Philoneum 47 ff.); L. Cohn, Observationes de sermone Philonis in den Proleg. zu Phil. Alex. libellus de opificio mundi XLI sqq.; F. Cumont, Philonis de aeternitate mundi XVI sqq.; P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 100 ff.; ders., Die Therapeuten 720 ff.; F. C. Conybeare, Philo about the Contemplative Life 354 ff. (beachte auch den ausführlichen Index Graecitatis); E. Krell (oben S. 629, 12) 7 ff.; über die Hiatusbehandlung J. Jessen, De elocutione Philonis Alexandrini (in der Gratulationsschrift des Johanneums zu Sauppes 80 Geburtstag, 3—12). Hamburg 1889; F. Cumont a. a. O. XX; E. Krell a. a. O. 15; über die übertriebene Anwendung des Optativs K. Reik (oben S. 392, 8); über die Konstruktionen mit πρίν bei Philon A. Tschuschke, De πρίν particulae apud scriptores aetatis Augusteae prosaicos usu, Bresl. Diss., Trebnitz 1913, 25 ff.

überaus reichen Wortschatz, mit dem er gern prunkt,[1] spiegelt sich seine vielseitige Lektüre; besonders aus Platon hat er viele Worte genommen,[2] wie er überhaupt nach attischer Färbung der Sprache strebt; aber auch die Dichter und die späteren Philosophen, Peripatetiker und Stoiker, haben ihn stark beeinflußt. Daneben finden sich auch zahlreiche Neubildungen. Von den Schmuckmitteln der Sprache macht er reichen Gebrauch; vor allem liebt er Antithesen, Asyndeta, Wortspiele und die Häufung von synonymen Ausdrücken. Er läßt dabei oft das richtige Maßhalten vermissen. Das gleiche gilt von der Verwendung rhetorischer Darstellungsmittel, wie eingelegter Reden,[3] fingierter Selbstgespräche, allgemeiner Erwägungen, geistreicher Sentenzen. Der Periodenbau ist oft kunstvoll und kompliziert. An manchen Stellen versteht er es, seinen Gedanken einen schwungvollen Ausdruck zu geben; im ganzen freilich ermüdet er durch Eintönigkeit, Weitschweifigkeit und häufige Wiederholungen.

Von Semitismen findet sich bei ihm keine Spur; Griechisch ist seine Muttersprache;[4] er rechnet sich selbst zu den Hellenen.[5] Dementsprechend sind griechisch auch die Litteraturformen, die er verwendet, der Dialog, die philosophische Erörterung, die Diatribe,[6] die Aporienform, die Biographie. Aber viel wichtiger ist, daß auch viele der Gedanken, mit denen er operiert, hellenisch sind. Von Platon und der Stoa, von Peripatetikern und Skeptikern borgt er seine Ideen und weist dann nach, daß dies alles sich schon 505
bei Moses finde. Platonisch ist vor allem der alle seine Schriften durchziehende Gedanke des Dualismus, des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, zwischen Leib und Seele, in dem auch die Hinneigung zu asketischer Weltflucht wurzelt. Stoisch ist Philons Physik und Psychologie und wenigstens ein großer Teil seiner Ethik;[7] auf Poseidonios gehen manche von seinen Anschauungen über Mantik, Mystizismus, Ekstase zurück;[8] Poseidonios hat ihm wohl auch die pythagoreische Zahlensymbolik vermittelt.[9] Aus dem Skeptizismus stammt die Grundlage seiner Erkenntnistheorie, der Zweifel an der Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen. Aus der Verbindung der platonischen Ideenlehre und der stoischen Anschauung von den wirkenden Ideen in der Natur mit dem jüdischen Engelglauben hat er die Lehre von den göttlichen Mittelwesen[10] gewonnen. Auch die griechischen Mysterienreligionen haben ihn beeinflußt.[11] So ist es gar vielerlei, was er aus dem griechischen Geistesleben in sich aufgenommen und wenig-

[1] De sacrif. Abelis et Caini § 32 (= De merc. meretr. 3 f. II p. 268 f. M.) zählt er 148 Eigenschaften des *φιλήδονος* auf.

[2] C. Siegfried 32 ff.; L. Cohn XLII f.

[3] Beispiele bei C. Siegfried 137.

[4] Vgl. *ἡ ἡμετέρα διάλεκτος* De congr. erud. gratia 8 § 44 I p. 525 M.

[5] Vgl. *ἡμεῖς* im Gegensatz zu *Ἑβραῖοι* De confus. lingu. 26 § 129 I p. 424 M.

[6] Vgl. oben II[6] S. 55 f.

[7] H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I, Leipzig 1914, 125—147 (die Frömmigkeit Philos unter dem Gesichtspunkt der Askese).

[8] M. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt. Comm. philol. Ien. VIII fasc. prior, 89 bis 141, Leipz. 1907; dazu die einschränkenden Bemerkungen von M. Pohlenz, Berl. phil. W schr. 29 (1909) 935—940.

[9] Vgl. oben S. 639, 6.

[10] Vgl. W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation (Videnskapsselskapets Skrifter II. Hist.-Filos. Klasse 1912 Nr. 6), Kristiania 1913, 50 ff.

[11] W. Bousset, Die Religion des Judentums[2] 517—520; auf ägyptische Einflüsse weist R. Reitzenstein, Poimandres, Leipz. 1904, hin. Vgl. auch H. Leisegang, Der Heilige Geist I, Leipzig 1919.

stens für seine Person mit dem jüdischen Glauben verbunden hat.[1] Die Kunst aber, durch die ihm die Verknüpfung dieser griechischen Gedanken mit den geoffenbarten heiligen Schriften ermöglicht wurde, entlehnte er ebenfalls den Griechen. Es ist die Allegorie der Stoiker, die er auf den Pentateuch anwandte, wie jene auf die homerischen Gedichte. So willkürlich diese Auslegungsmethode erscheint, so verfährt sie doch nach ganz bestimmten Gesetzen und Regeln.[2] Sie ist zu einem nie versagenden Werkzeug ausgebildet, die tiefsten und geistigsten Gedanken in einfachen Erzählungen wiederzufinden. So kann er den Griechen zeigen, daß die besten Gedanken ihrer Philosophen schon längst bei Moses, dem Träger der göttlichen Offenbarung, ausgesprochen seien, und den Juden, daß er mit seinen philosophischen Spekulationen ganz auf dem Boden der geoffenbarten Wahrheit stehe. Daneben dient die philosophische Allegorie auch dazu, die Spannung zwischen der das jüdische Leben beherrschenden Hoffnung auf eine ruhmvolle Zukunft des auserwählten Volkes und der geschichtlichen Wirklichkeit aufzulösen.[3]

Man hat in der letzten Zeit öfters betont, daß Philon nicht als der „Hauptvertreter der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie" zu bezeichnen sei, sondern daß er mit seinen Anschauungen ziemlich allein dastehe.[4] Aber an gewissen Entwicklungslinien, die auf ihn hinführen, fehlt es nicht.[5] Von der Hellenisierung des semitischen Mono-

[1] Nur für oberflächlich hält die Berührung Philons mit der griechischen Philosophie E. Schwartz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Philol.-hist. Kl. 1908, 537 ff.; der „alexandrinische Rabbiner" Philon prunke nur mit seiner philosophischen Bildung, aber die Ausdrücke der griechischen Philosophie seien nur die dünne Hülle, durch die die jüdischen Vorstellungen durchschimmern. Gewiß ist richtig, daß Philon in seinen Grundanschauungen stets Jude geblieben ist und vielleicht selbst nicht gemerkt hat, wie unvereinbar die von ihm benützten Lehren der griechischen Philosophie mit der jüdischen Religion seien, an der er festhalten will. Schwartz hat dies 540 ff. besonders für die Sittenlehre sehr gut gezeigt. Aber der Einfluß der griechischen Philosophie geht bei Philon doch viel tiefer, als Schwartz zugibt; das gilt besonders für seine Logoslehre, die in der Hauptsache aus der griechischen Philosophie stammt, wie L. Cohn (oben S. 652, 3) gegen Schwartz erwiesen hat. Bei dem Versuch, den jüdischen Glauben und die griechische Spekulation zu verbinden, wurde die jüdische Anschauung oft in den Hintergrund gedrängt, weil der wirkliche Ausgangspunkt für Philon die philosophische Erörterung war, das Bibelwort nur die formelle Anknüpfung bot (L. Cohn, Die Werke Philos von Alex. in deutscher Uebersetzung I, Breslau 1909, 21); darum hat er auch auf das spätere Judentum so wenig Einfluß ausgeübt.

[2] Vgl. bes. C. Siegfried S. 160—197.

[3] E. Schwartz a. a. O. 545 f. sieht darin den einzigen Ursprung der philosophischen Allegorie, nicht in dem Bestreben, „irgendeine philosophische Lehre mit der Bibel auszugleichen". Aber wirksamer als die „Spannung zwischen religiöser Hoffnung und geschichtlicher Wirklichkeit" war die Spannung zwischen dem Glauben an die göttliche Herkunft des Bibelwortes und den eigenen religiösen und sittlichen Vorstellungen. In beiden Fällen bot die Allegorie ein Mittel, die Gegensätze zu überbrücken.

[4] Vgl. z. B. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2] 203 f.

[5] Fr. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (Forschungen zur Religion und Lit. des Alt. u. Neuen Test. N. F. 5), Göttingen 1913, 95 ff. stellt dies in schroffer Weise in Abrede. Eine „in gradliniger Entwicklung verlaufende spezifisch jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie" hat es freilich nicht gegeben und Philons Stellung zur griechischen Philosophie ist eine andere als etwa die des Verfassers der Weisheit Salomos. Aber damit ist nicht widerlegt, daß in den im Text genannten Erscheinungen gewisse Vorstufen für Philons Religionsphilosophie zu sehen sind. Ohne die Septuaginta und ohne den in Apokryphen und Pseudepigraphen wirksam gewordenen hellenistischen Einfluß wäre Philon nicht denkbar. Mehr als ihnen verdankt er freilich seinen Vorgängern in den jüdischen Auslegerschulen Alexandreias, auf die Philon selbst oft Bezug nimmt, ohne sie mit Namen zu nennen; vgl. W. Bousset, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexan-

theismus[1] durch die Septuaginta war schon öfters die Rede: in den alttestamentlichen Apokryphen, besonders in der Weisheit Salomos und im vierten Makkabäerbuch, im Aristeasbrief und anderen Pseudepigraphen finden sich Spuren griechischer Popularphilosophie und Anfänge allegorischer Auslegung. Ein eigentlicher litterarischer Vorläufer Philons ist freilich nur Aristobulos, wenn wir ihn als eine historische Persönlichkeit festhalten dürfen.[2] Die allegorische Exegese, die zu Philons Zeit in Palästina geübt wurde, ist 500; ganz anderer Art.[3] Dagegen muß man nach Philons eigenen Äußerungen annehmen, daß in Alexandreia die allegorische Bibelauslegung in ähnlicher Weise schon vor ihm angewandt worden war und daß er hier nichts völlig Neues damit bot.[4] Nach den Untersuchungen W. Boussets (s. oben S. 654, 5) ist Philon von seinen namenlosen Vorgängern nicht nur hinsichtlich der Art der Bibelauslegung abhängig, sondern hat auch viele Einzelheiten seiner Lehre, ja große Stücke seiner Schriften der Schulüberlieferung entnommen. „Was wir bei ihm finden, ist mannigfach überliefertes, vielfach variiertes Schulgut, das im Lehrbetrieb von Hand zu Hand und Mund zu Mund weitergegeben wurde, sich veränderte und verschob."[5] Auch was in seinen Schriften auf den Einfluß griechischer Philosophie zurückzuführen ist, stammt wohl zum großen Teil nicht aus der unmittelbaren Bekanntschaft Philons mit griechischer Philosophie, sondern „aus einem jüdischen an der Auslegung des Alten Testaments mit den Mitteln hellenischer Weisheit arbeitenden Schulbetrieb".[6] Die Widersprüche in den Schriften Philons sind zum Teil auf den Gegensatz zwischen der benützten Quelle, d. i. eben der Schulüberlieferung, und der eigenen Anschauung Philons zu erklären. Wie groß freilich der Kreis der Vorgänger und Gesinnungsgenossen Philons war, läßt sich nicht mehr feststellen. Daß er nicht allzu klein war, darf vielleicht aus dem Ansehen geschlossen werden, das Philon in der jüdischen Gemeinde Alexandreias genoß. Aber einen tiefer gehenden Einfluß hat Philon auf das Judentum nicht ausgeübt. Wie von der Septuaginta, so hat auch von ihm das spätere Judentum nichts mehr wissen wollen.[7] Um so tiefer war dagegen seine Wirkung auf das Christentum.[8] Schon in

dreia und Rom (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 6. Heft), Göttingen 1915.

[1] Vgl. oben S. 544, 4.

[2] Vgl. über rabbinische Exegese W. Bousset, Die Religion des Judentums[2] 185 f.

[3] Vgl. L. Treitel, Ursprung, Begriff und Umfang der allegorischen Schrifterklärung, in Philonische Studien, Breslau 1915, 114 bis 122 (= Monatsschrift für Geschichte und Wiss. des Judentums 55, 1911, 543 ff.). L. Treitel leugnet ohne zureichenden Grund die Abhängigkeit Philons von der stoischen Allegorie und sieht in Philons Allegoristik „ein Produkt des im jüdischen Volke lebenden Genius, der dem abstrakten Ausdrucke für Dinge, der Abstraktion, das Bild, den bildlichen Ausdruck, vorzieht".

[4] É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 45—61; M. Friedländer a. a. O. 198 ff. und besonders W. Bousset (oben S. 654, 5). — Gegen P. Wendland macht Einwendungen P. Corssen, Ztschr. f. neut. Wiss. 9 (1908) 92.

[5] Bousset a. a. O. 14.

[6] Bousset a. a. O. 15; vgl. auch 23. 43.

[7] So hat die Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften, die bei Philon eine große Rolle spielt, in der späteren jüdischen Litteratur kein Echo gefunden: vgl. L. Treitel in Judaica, Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtstage, Berlin 1912, 177—184. — Ueber einzelne Spuren Philonischer Gedanken im Midrasch C. Siegfried 283 ff. und J. Cohn, Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur I 27. Ueber den Einfluß Philons auf mittelalterliche jüdische Denker J. Horowitz in Judaica, Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtstage, Berlin 1912, 559 ff.

[8] C. Siegfried 303 ff.; P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster i. W. 1909; H. Windisch,

neutestamentlichen Schriften, bei den apostolischen Vätern und bei den Apologeten[1] finden sich einzelne Spuren seines Einflusses.[2] Aber mit voller Macht dringt er erst durch die alexandrinische Katechetenschule in die Kirche ein. Clemens und Origenes haben seinen Inspirationsbegriff, seine allegorische Methode und viele Einzelanschauungen von ihm übernommen und in der christlichen Kirche zur Herrschaft gebracht; die ganze christliche Dogmenbildung ist aufs stärkste von ihm beeinflußt. Darum hat sich die Kirche auch um die Erhaltung seiner Werke bemüht und ihn fast den Kirchenvätern gleichgeachtet.

Handschriften und Ausgaben: Ueber die sehr zahlreichen Hss. orientieren die Prolegomena der Cohn-Wendlandschen Ausgabe. Die ganze direkte und indirekte Ueberlieferung geht auf die Bibliothek in Caesarea zurück; L. Cohn, Phil Alex. opp. I p. III sq. Fast für jede Schrift wechseln die Zeugen; über Papyrushandschriften s. oben S. 632, 4; über ein Palimpsest S. 641, 3. — Editio princeps von A. Turnebus, Paris 1552; Ergänzungen durch D. Höschel, Frankfurt 1587 und Augsburg 1614 (vgl. oben S. 635, 8; 643, 1). — Auf Grund neuer Kollationen und mit reichem Kommentar von Th Mangey, 2 Bde., Lond. 1742 (nach den Seiten dieser Ausgabe wird zitiert). — Unselbständige Textausgaben von F. Pfeiffer, 5 Bde., Erlangen 1785—1792; 2. Ausg. 1820 (unvollständig); von M. C. E. Richter, 8 Bde., Leipz. 1828 bis 1830 (wiederholt durch die Tauchnitzausgabe, 8 Bde., 1851—1853). — Kritische Ausgabe mit reichem Apparat von L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter, bisher 6 Bde., Berlin 1896—1915; dazu auch eine Editio minor. — Ueber die Ausgaben der armenischen Uebersetzung durch J. B. Aucher s. oben S. 629, 15 und 635, 10; außerdem hat F. C. Conybeare alle in armenischer Uebersetzung erhaltenen Schriften Philons herausgegeben, Venedig 1892. — Einzelausgaben der Fragmente von J. Rendel Harris (s. oben S. 630, 10; Fragmente aus byzant. Chronisten teilt mit K. Prächter, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9, 1896, 415—426); De opificio mundi von L. Cohn (S. 639, 8); De aeternitate mundi von F. Cumont (S. 627, 5); De vita contemplativa von F. C. Conybeare (S. 647, 3); Contra Flaccum und Legatio ad Gaium von J. Ch. W. Dahl (S. 649, 6); Legatio von S. F. N. Morus (S. 649, 6). — Eine vorzügliche deutsche Uebersetzung, begonnen von L. Cohn, jetzt herausgeg. von J. Heinemann: Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Uebersetzung, Die Werke Philos von Alexandria, bisher 3 Bde., I Breslau 1909, II 1910, III 1919.

Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, Leipz. 1909; Guil. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit, Diss. Münster i. W. 1909, 1—20.

[1] J. Geffcken, Zwei christliche Apologeten (Register 331).

[2] Er ist früher vielfach überschätzt worden: P. Wendland (oben S. 654, 4) 210.

Register.

A.

Achikargeschichte 558 f.
Adambücher 587.
Adamtestament 587.
Alexander Polyhistor 588.
Alexandreia, Zahl der Juden in 538.
Allegorische Exegese 540.
Ambrosius, angebl. Uebersetzer des Iosephos 594, 2.
Antiochos IV Epiphanes 536.
Apokalypsen des Abraham 583; des Baruch 580 f.; des Daniel 576 ff.; des Elias 584; des Moses 580; pseudepigraphe 576 ff.; des Zephania 584.
Apokryphen des Alt. Test. 552 ff.; Ausgaben 575 f.
Apologetische jüd. Litt. 540.
Aquila 548 f.
Aristeasbrief 619 ff.
Aristeas, jüd. Historiker 590 f.
Aristobulos 603 ff.
Artapanos 590.
Assumptio Mosis 580.

B.

Baruch, -Apokalypse 580 f.; -Buch 555 f.; reliquia verborum B. 586 f.

D.

Daniel, -Buch 576 f.; Zusätze zu D. 554 f.
Demetrios, jüd. Historiker 588 f.
Diogenesbrief (28.) 624.

E.

Eldad u. Modad 584.
Elephantine-Papyri 537.
Eliasapokalypse 584.
Esra, IV. Esrabuch 581 ff.; apokryphes Esrabuch 552 f.
Esther, Zusätze zu E. 554.
Eupolemos, jüd. Historiker 589 f.; Pseudo-Eup. 591.
Ezechiel, Dramatiker 607 f.

F.

Fälschungen griech. Dichterverse 617 f.

G.

Genesis, Kleine G. 585.
Geschichte vom dankb. Toten 558.

H.

Hegesippos, Übersetzer des Iosephos 594, 2.
Hekataios, gefälschte Schriften 618 f.
Hellenismus in Palästina 535; unter den Juden in der Diaspora 537.
Hellenistisch-jüdische Litteratur: Entstehung, Zweck 538 ff.; Litteraturformen 541 f.
Henochbücher, äthiop. 578 f.; slav. 579 f.
Herakleitosbriefe, gefälschte 624.
Herodes der Große 526.
Hexapla des Origenes 547 f.
Hystaspes 617.

I (J).

Iannes u. Iambres 588.
Iason von Kyrene 568.
Iosephos, Leben 592 f.; jüd. Krieg 593 f. (lat. Uebers. 594, 2); jüd. Archäologie 594 ff.; Zeugnis von Christo 596; Selbstbiographie 597; Schrift gegen Apion 598; angebl. Verf. des IV. Makkab.-Buchs 571.
Iustus von Tiberias 601 f.
Jeremias, Brief 556 f.; Martyrium 586; Paraleipomena 586 f.
Joseph u. Aseneth 587 f.
Josephs Gebet 584.
Jubiläen, Buch der 585.
Judentum, litterarische Gegner 598.
Judithbuch 559 f.

K.

Kleodemos, jüd. Historiker 591.

L.

Leontopolis, Tempel in 538.
Liber antiquitatum biblicarum 586.
Liedersammlung im Anhang zum Psalmbuch 571.
Lysimachos aus Jerusalem 554.

M.

Makkabäerbücher, I 566 f.; II 567 f.; III 569 f.; IV 570 f.
Malchos, jüd. Historiker 591.
Manasse, Gebet d. M. 555.
Menandrossprüche, gefälschte 623 f.
Mosesapokalypse 580.

O.

Oden Salomos 565 f.
Oracula Sibyllina 609 ff.
Orpheusverse, gefälschte 618.

P.

Paraleipomena des Jeremias 586 f.
Pentateuch der Samaritaner 550 f.
Philon, Leben 625 f., Schriften 626 ff.: Erläuterungsschriften zum Pentateuch 631 ff.: historisch-apologetische Schriften 645 ff.: rein philos. Schriften 627 ff.: de Abrahamo 639 f.: de agricultura 633; Alexander sive de eo quod rat. hab. bruta anim. 630 f.: *Ἀναλογία ἐκ τῶν Ἰουδαίων* 646; de benedictionibus et exsecr. 645; de caritate 644; de Cherubim 632; de circumcisione 642; de col. parentibus 642 f.; de concu piscentia 643; de confus. lingu. 634; de congr. erud. gratia 635; de creatione principum 643; de decalogo 641; de deo 635; de ebrietate 634; contra Flaccum 649; de fortitudine 644; de fuga et inventione 635; de gig. 633; *ἐκθέσεις* 646 f.; de incorrupt. mundi 627 f.; de Iosepho 640 f.; de Iudaeis 646; de iudice 643; de iureiurando 642 f.; de iustitia 643; legatio ad Gaium 649 f.; legum allegoriarum libri I–III 631 f.; *τίνων ἕνεκα* 639 f.; de migrat. Abrah. 634; de monarchia 642; de mutat. nomin. 635; de nobilitate 644; de numeris 650; de opificio mundi 639; de paenitentia 644; de plantatione 633; de poster. Caini 633; de praemiis et poenis 645; de profugis 635; de providentia 629 f.; quaest. et solut. in Genes. et Exod. 636 ff.; quis rerum divin. her. sit 635; quod deterius potiori insid. soleat 632; quod deus sit immutabilis 633; quod omnis prob. lib. sit 628 f.; de sacerdot. 642; de sacerdot. honor. 642; de sacrificantibus 642; de sacrif. Abelis et Caini 632; de septenario et diebus festis 642 f.; de sobrietate 634; de somniis 636; de specialibus legibus 641 f.; de templo 642; de testamentis 633; de victimas offerentibus

642: de victimis 642: de virtutibus 644: de vita contempl. 647 f.: de vita Mosis 645 f.: Katalog der Werke bei Eusebios 626. — Pseudepigrapha: Weisheit Salomos 562. 9: interpretatio Hebr. nomin. 651: de Iona 651: liber antiqu. bibl. 586. 650: de mercede meretricis 632. 642, 5. 650: de mundo 650 f.: de Sampsone 651. Handschriften und Ausgaben 656; Charakteristik 651 ff.; Bildung 651 f.; Wirkung auf Judentum und Christentum 655 f.: Sprache 652 f.: Quellen 653 f.
Philon der Aeltere, Epiker 606 f.
Phokylides 621 f.
Psalmen Salomos 564 f.
Pseudepigrapha, des Alt. Test. 576 ff.; jüdische 608 f.
Pseudo-Aristeas 619 ff.
Pseudo-Eupolemos 591.
Pseudo-Hekataios 618 f.
Pseudo-Phokylides 621 f.

S.

Sabbe, Sibylle 610.
Salomo, Oden 565 f.; Psalmen 564 f.; Weisheit 561 ff.
Samaritaner-Pentateuch 550 f.
Sambethe, Sibylle 610.
Septuaginta, Ausgaben 575; Bedeutung f. d. christl. Kirche 544: textkrit. Bedeutung 544 f.; Entstehung 542 ff.; Handschriften 573 f.; Inhalt 551 f.; Sprache 545 f.: Ueberlieferungsgeschichte 571 f.; Uebersetzungen 574 f.
Sibyllen 610.
Sirach 535. 560 f.
Symmachos 550.

T.

Testamente der 12 Patriarchen 583 f.
Theodotion 549.
Theodotos, Epiker 607.
Theosophie, Tübinger 610. 4. 612. 1.
Tobitbuch 557 f.

W.

Weisheit des Jesus Sirach 560 f.
Weisheit Salomos 561 ff.

Z.

Zephaniaapokalypse 584.

205214 LGr.H. S778h.

Author Stählin, Otto

Title Die hellenistisch-jüdische Litteratur.

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU